

Peter L. Berger

*Para una
Teoría
Sociológica
de la
Religión*

Kairós
ensayo



Foto Mitchell Studio



Este es un libro imprescindible para los estudiosos del fenómeno religioso. Un libro escrito por uno de los sociólogos más importantes del momento. La religión es aquí tratada como producto social, dentro de la perspectiva de una **sociología del conocimiento** — disciplina que tiene sus raíces en la tradición intelectual que va de Marx a Mannheim, pasando por Weber, Durkheim, Scheler, y a la que hoy podemos incorporar los nombres de Gurvitch,

Mead, Schutz, Luckmann y el propio Berger.

En su primera parte, el libro desarrolla una exposición teórica, tomando materia de religiones antiguas y contemporáneas; en su segunda parte, aplica estos puntos de vista a la comprensión del proceso de secularización de Occidente. En todo momento, se percibe implícita la cuestión fundamental: ¿cómo puede resultar plausible, hoy, una visión religiosa del mundo?

Peter L. Berger es profesor de sociología en la **New School for Social Research**, de Nueva York, y director de la revista **Social Research**. Es autor del famoso libro **Invitation to Sociology**, y también de: **The Noise of Solemn Assemblies**, **The Precarious Vision**, **Rumor of angels** y, en colaboración con Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality**.

PARA UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

PETER L. BERGER

PARA UNA TEORIA
SOCIOLOGICA DE
LA RELIGION

editorial **K**airós

avda. generalísimo, 493
barcelona-15

Título de la edición original:

THE SACRED CANOPY

Elements of a Sociological Theory of Religion

Traducción de M. Montserrat y V. Bastos

© 1967 by Peter L. Berger, y
Editorial Kairós, S. A.
Avda. Generalísimo, 493 - Barcelona

Primera edición, Febrero 1971

Printed in Spain

Depósito legal: B. 4945 - 1971

GRÁFICAS DIAMANTE, Zamora, 83 - Barcelona, 5

SUMARIO

PREFACIO	9
I. ELEMENTOS SISTEMÁTICOS	13
1. <i>Religión y construcción del mundo</i>	13
2. <i>Religión y conservación del mundo</i>	51
3. <i>El problema de la teodicea</i>	83
4. <i>Religión y alienación</i>	123
II. ELEMENTOS HISTÓRICOS	151
5. <i>El proceso de secularización</i>	151
6. <i>La secularización y el problema de la plausibilidad</i>	183
7. <i>La secularización y el problema de la legitimación</i>	219
APÉNDICE I.	
<i>Definiciones sociológicas de la religión</i>	241
APÉNDICE II.	
<i>Perspectivas teológicas y sociológicas</i>	247

PREFACIO

Este trabajo se propone ser un ejercicio de teoría sociológica. Más concretamente, busca aplicar al fenómeno de la religión una perspectiva teórica general derivada de la teoría del conocimiento. A pesar de que en ciertos momentos el tema se desarrolla a niveles bastante abstractos, nunca se perderá de vista (por lo menos deliberadamente) el marco de referencia de la disciplina empírica de la sociología. En consecuencia hay que dejar completamente al margen todas las cuestiones referentes a la verdad o ilusión última de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay teología explícita ni implícita en esta argumentación. Los breves comentarios acerca de las implicaciones que esta perspectiva pueda tener para el teólogo, expuestos en el Apéndice II, no son necesarios a esta argumentación ni derivan de ella. Proviene de un afecto personal por los teólogos y sus trabajos y no tienen porque preocupar al lector de este libro que no

sienta interés por la teología. En cambio no dudo de que algunos sociólogos, especialmente en mi país, puedan quedar extrañados ante la evidente relación entre partes de mi argumentación y ciertas consideraciones filosóficas, que les parecerán ajenas a la sociología propiamente dicha. En cuanto a esto último, creo que no hay manera de evitarlo. Este libro no es el lugar indicado para discutir a fondo la relación entre teoría sociológica y filosofía; por lo tanto, lo único que puedo hacer aquí es pedirles a mis colegas sociológicos que hagan gala de un ecuménico espíritu de tolerancia (lo cual, dicho sea de paso, es uno de los aspectos de la teología reciente de los que podrían tomar ejemplo).

Cabe asimismo destacar que este libro no es una «sociología de la religión». Para que justificara semejante calificación esta obra tendría que haber tratado temas muy vastos que no fueron siquiera mencionados aquí — la relación entre la religión y otras instituciones sociales, las formas de la institucionalización religiosa, los tipos de liderazgo religioso, etc. Este libro, que es sólo un ejercicio de teorización sociológica, tiene un propósito mucho más modesto.

Lo que esencialmente traté de hacer aquí fue llevar hasta sus consecuencias sociológicas finales una concepción de la religión como producto histórico. Mencionaré donde corresponda lo que debo a los puntos de vista clásicos de Marx, Weber y Durkheim sobre religión, y asimismo mis divergencias respecto a ellos. No me pareció necesario proponer una definición radicalmente sociológica de la religión; he utilizado la concepción convencional de dicho fenómeno; aceptada generalmente en la historia de la religión y en la *Religionswissenschaft*. He expuesto brevemente las razones de ello en el Apéndice I.

El libro se divide en dos partes: una sistemática y una histórica. Estrictamente hablando, sólo la primera correspon-

de al ejercicio teórico arriba mencionado. Lo que intenté hacer en la segunda parte, a través de un análisis de la secularización moderna, fue mostrar la ventaja de una perspectiva teórica en cuanto a la comprensión de situaciones específicamente socio-históricas. Las notas a pie de página indicarán cuáles son mis fuentes teóricas y qué materiales empíricos e históricos fueron utilizados. He puesto el máximo cuidado en «pagar todas mis deudas», pero es evidente que no he pretendido convertir dichas notas en una bibliografía general de la sociología de la religión, lo cual hubiera sido inadecuado dados los propósitos del libro.

Este libro guarda una relación especial con *The Social Construction of Reality - A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966) que escribí juntamente con Thomas Luckmann. Especialmene los capítulos 1 y 2 del presente libro son una aplicación directa de la perspectiva teórica de la sociología del conocimiento al fenómeno religioso. Hubiera sido tedioso hacer en este libro constantes referencias a *The Social Construction of Reality*, así que me limitaré a esta referencia aquí consignada. Por supuesto, Luckmann no es en modo alguno responsable por lo que sigue. No sólo entre ladrones, sino también entre sociólogos del conocimiento pueden encontrarse hombres de honor; hay crímenes que se cometen juntos y otros por separado.

Al parecer, cada vez que siento la necesidad de consignar mis agradecimientos personales a propósito de los trabajos que he realizado en los últimos años, acabo siempre mencionando más o menos a las mismas personas. Es un poco aburrido pero a la vez sirve para eliminar el sentimiento de ausencia de normas. Respecto a todo lo que tenga que ver con la sociología de la religión debo la más profunda gratitud a mi profesor Carl Mayer. Mi deuda para con Thomas Luckmann va mucho más allá de los límites de las par-

ticulares empresas que culminaron en letras de imprenta bajo nuestros nombres conjuntos. Conversaciones con Brigitte Berger y Hansfried Kellner sobre los temas aquí tratados y otros afines han dejado su huella en mi mente. Mi comunicación con los habitantes del reino de la teología se ha visto a pesar mío, disminuida en los últimos años, pero quiero mencionar a James Gustafson y a Siegfried von Kortzgleisch que son dos teólogos en los que siempre he podido encontrar una desacostumbrada amplitud de criterio frente al pensamiento sociológico y por lo cual, en más de una ocasión, les he estado muy reconocido.

Nueva York, otoño de 1966

P. L. B.

I. ELEMENTOS SISTEMATICOS

1. RELIGIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO

Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo. Y en esta empresa la religión ocupa un lugar propio. Nuestro propósito principal será efectuar una exposición general de las relaciones entre la humana religión y la humana construcción del mundo. Sin embargo, antes que dicha exposición pueda hacerse de modo inteligible, habría que explicar la anterior afirmación respecto a la eficacia de la sociedad en la construcción del mundo. Y para ello es importante entender la sociedad en términos dialécticos (1).

(1) La palabra «mundos» es entendida aquí en sentido fenomenológico, esto es, dejando entre paréntesis la cuestión de su *status* ontológico último. Para la aplicación antropológica del término, cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947). Para la aplicación del término a la sociología del conocimiento, cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern, Francke, 1960); Alfred Schutz,

La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto que es un producto humano, y nada más que un producto humano, y, sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante. La sociedad es un producto del hombre. Y no tiene ningún otro ser que el que le confiere la actividad y la conciencia humana. No puede existir realidad social fuera del hombre. Pero también podemos afirmar que el hombre es un producto de la sociedad. Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad, que a la vez precede a aquélla y le sobrevive. La sociedad está allí, antes de que cada individuo nazca, y allí seguirá después de su muerte. Más aún, dentro de la sociedad, y como resultado de procesos sociales, el individuo se transforma en persona que alcanza y asume una identidad, y lleva a término los diversos proyectos que constituyen su vida. El hombre no puede existir fuera de la sociedad. Las dos afirmaciones, que la sociedad es un producto del hombre, y que el hombre es un producto de la sociedad, no son contradictorias. Al contrario, en ellas se refleja el carácter intrínsecamente dialéctico del fenómeno social. Sólo si admitimos este carácter podremos comprender la sociedad en los términos adecuados a su realidad empírica (2).

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (Viena, Springer, 1960) y *Collected Papers*, Vols. I-II. (Den Haag, Nijhoff, 1962-64). El término «dialéctica» es aquí aplicado a la sociedad tal como es entendido en el sentido marxista esencial, particularmente tal como se encuentra desarrollado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

(2) Nosotros defenderíamos que esta comprensión dialéctica del hombre y la sociedad como productos mutuos permitirían una síntesis teórica de los estudios sociológicos de Weber y de Durkheim, sin que se perdiese la intención fundamental de cada uno de ambos. (Esta pérdida sí se da, a nuestro entender, en la síntesis de Parsons). La comprensión por Weber de la realidad social como constituida por una significación humana y la concepción de Durkheim de la misma realidad como poseyendo un carácter de *choseté* contra el individuo, son ambas correctas. Abordan, respectivamente, la fundación subjetiva y la facticidad objetiva del fenómeno social, apuntando simultáneamente hacia la relación dialéctica entre la subjetividad y sus objetos. Pero por lo mismo, ambas concepciones sólo son correctas juntas. Un énfasis cuasiweberiano en la subjetividad conduciría solamente a una distorsión idealística del fenó-

El proceso dialéctico fundamental de la sociedad, consta de tres momentos, o tres etapas. Éstas son: exteriorización, objetivación e interiorización. Sólo podremos alcanzar una visión empíricamente adecuada de la sociedad si comprendemos estas tres etapas como un todo. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales. La objetivación es la consecución a través de esta actividad (física y neutral) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La interiorización es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva. La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad *sui generis* a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización (3).

La exteriorización es una necesidad antropológica. El hombre, tal como empíricamente lo conocemos, no puede

meno social. Y un énfasis cuasidurkheimiano sobre la objetividad nos llevaría sólo a una reificación sociológica, una desastrosa distorsión hacia la cual muchos de los sociólogos norteamericanos contemporáneos han tendido. Debemos recalcar que nuestra intención no es pretender que dicha síntesis dialéctica hubiese sido agradable para ambos autores ni mucho menos. Nuestro interés es más sistemático que exegetico, y este interés nos permite adoptar posiciones eclécticas ante construcciones teóricas previas. Cuando aconsejamos, pues, «intentar» una síntesis así, lo decimos dentro de una lógica teórica intrínseca, no interpretando las intenciones históricas de dichos autores.

(3) Los términos «exteriorización» y «objetivación», derivados de Hegel (*Entäußerung* y *Versachlichung*) son aplicados aquí esencialmente tal como Marx los aplicaba a los fenómenos colectivos. El término «interiorización» es aplicado tal como comúnmente lo hace la psicología social norteamericana. Las bases teóricas de este último pueden encontrarse en la obra de George Herbert Mead, en *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1936). El término «realidad *sui generis*», como aplicado a la sociedad, se encuentra en Durkheim, en su *Rules of Sociological Method* (Glencoe, Illinois, Free Press, 1950).

ser concebido prescindiendo de su modo continuo de volcarse en el mundo en el cual se encuentra. El ser humano no puede comprenderse como algo cerrado en sí mismo, en alguna esfera íntima de su interioridad, de la que en cierto momento emerge para expresarse en el mundo que le rodea. El ser humano se exterioriza por su propia esencia y desde el principio (4). Este hecho de raíz antropológica está probablemente basado en la misma constitución biológica del hombre (5). El *homo sapiens* ocupa una posición peculiar en el reino animal. Esta peculiaridad se manifiesta a la vez en las relaciones del hombre con su propio cuerpo y en sus relaciones con el mundo. A diferencia de los demás mamíferos superiores, que nacen con su organismo ya completamente desarrollado, el hombre resulta curiosamente «inacabado» en el momento de su nacimiento (6). Etapas esenciales en este proceso de «acabado» del hombre que en los mamíferos superiores se habían desarrollado durante el período fetal, en él ocurren durante el primer año de vida. Es decir, que el proceso biológico de «llegar a ser un hombre» se produce en una época en que el recién nacido se halla en interacción con un ambiente extraorgánico, el cual abarca tanto el mundo físico como el humano del niño. Existe pues un fundamento biológico del proceso a que nos referimos, que incluye un desarrollo de la personalidad y una apropiación de cultura. Los posteriores desarrollos no serán algo

(4) La necesidad antropológica de exteriorización fue desarrollada por Hegel y Marx. Para desarrollos más contemporáneos de esta concepción véase, además de la obra de Scheler, Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) y Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940).

(5) Para la base biológica de esta argumentación, cf. F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann *Zoologie und das neue Bild des Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). La aplicación más importante de estas perspectivas biológicas a los problemas sociológicos puede encontrarse en la obra de Gehlen.

(6) Esto ha sido expuesto sucintamente en la frase inicial de un libro reciente sobre antropología escrito a partir de un punto de vista esencialmente marxista. La frase es: «L'homme nait inachevé», y el libro: Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie* (Paris, Éditions de Minuit, 1963), pág. 17.

sobreimpuesto al hombre como nuevas mutaciones de su evolución biológica, sino que ya estarán arraigados en éste desde el primer momento.

El carácter «inacabado» del organismo humano en el momento de nacer está íntimamente relacionado con el carácter relativamente poco especializado de su estructura instintiva. Los animales no humanos llegan al mundo con impulsos muy especializados y firmemente delimitados. En consecuencia vivirán siempre en un mundo casi totalmente determinado por su estructura instintiva. Un mundo cerrado en cuanto a nuevas posibilidades, programado, podríamos decir, por la propia constitución del animal. Es por ello que cada animal vive en un medio ambiente específico de su raza o especie. Existe un «mundo de las ratas», un «mundo de los perros», un «mundo de los caballos», etc. Por el contrario, la estructura instintiva del hombre cuando nace, no sólo está subespecializada, sino que además no se encuentra dirigida hacia ningún ambiente particular propio de su especie. No existe ningún «mundo de los hombres», en el sentido en que antes utilizábamos esta expresión. El mundo del hombre está imperfectamente programado debido a su propia constitución; es un mundo abierto. Es decir, se trata de un mundo que tendrá que ser modelado por la actividad humana. Así, pues, en contraste con los demás mamíferos, el hombre dispone de una doble relación con el mundo que le rodea. Igual que los mamíferos, el hombre está en un mundo que le ha antecedido. Pero a diferencia de ellos, este mundo no le ha sido simplemente entregado, prefabricado para él. El hombre debe *hacérselo* a su medida. La actividad humana constructora del mundo no es, pues, un fenómeno ajeno a lo biológico, sino la consecuencia directa de la constitución biológica del hombre.

La condición del organismo humano en el mundo está

así caracterizada por una inestabilidad intrínseca. El hombre no dispone de una relación dada con el mundo, sino que debe establecer sobre la marcha cierta relación con él. La misma inestabilidad caracteriza sus relaciones con su propio cuerpo (7). Curiosamente, el hombre carece de equilibrio, está «descompensado» respecto a sí mismo. No puede quedarse encerrado en su interior, sino que debe continuamente automodificarse a través de la expresión de su propio yo, que es su actividad. La existencia humana es una continua busca del equilibrio justo entre el hombre y su cuerpo, entre el hombre y el mundo. Podríamos definirlo diciendo que el hombre se halla constantemente en el proceso de darse cuenta de lo que es. En el transcurso de este proceso el hombre produce su mundo. Y sólo en un mundo como éste, producido por él, puede encontrar su lugar y realizar su vida. Pero este mismo proceso que construye su mundo, también le «acaba» su propio ser. En otras palabras, el hombre no sólo produce un mundo sino que también se realiza a sí mismo. O aún más exactamente, se produce a sí mismo en un mundo.

En el proceso de construcción del mundo, el hombre, gracias a su propia actividad, especializa sus impulsos, y logra su estabilidad. Privado biológicamente de un «mundo para el hombre», construye un «mundo humano». Y este mundo, por supuesto, es cultura. Su propósito fundamental es proveer la vida humana de firmes estructuras de las que biológicamente carece. Pero ocurre que estas estructuras de producción humana nunca pueden tener la estabilidad que caracteriza a las estructuras del reino animal. La cultura, aunque se convierte para el hombre en una «segunda naturaleza», sigue siendo siempre algo distinto de la verdadera

(7) Plessner ha acuñado el término «acentricidad» para referirse a la innata inestabilidad de las relaciones del hombre con su propio cuerpo. Cf. *op. cit.*

naturaleza, precisamente por haber sido producida por la actividad humana. La cultura tiene que ser continuamente producida y reproducida por el hombre. Sus estructuras son, pues, intrínsecamente precarias y predestinadas a los cambios. El imperativo cultural de estabilidad, sumado al carácter intrínsecamente inestable de la cultura plantea el problema básico de la actividad del hombre en la construcción del mundo. Posteriormente nos ocuparemos con detención de algunas de sus implicaciones de largo alcance. De momento bastará con decir que aunque sea necesario construir mundos, resulta bastante difícil conseguir que se mantengan.

La cultura consiste en la totalidad de lo realizado por el hombre (8). Parte de este producto es material, otra parte no lo es. El hombre produce útiles de todos los tipos imaginables, por medio de los cuales modifica su ambiente físico y doma la naturaleza a su voluntad. El hombre produce también el lenguaje y, primero al crearlo y luego al servirse de él, construye un edificio de símbolos que animan todos los aspectos de su vida. Hay buenas razones para pensar que la producción de cultura no material ha ido siempre de la mano con la actividad humana de modificación del medio físico (9). Sea como fuere, la sociedad, por supuesto, no es más que una parte de esa cultura no material. La sociedad es el aspecto de esta última que estructura la conducta del hombre respecto a sus compañeros (10). La sociedad, que

(8) El uso del término «cultura» para referirse a la totalidad de los productos del hombre, se ha convertido ya en una práctica corriente dentro de la antropología cultural norteamericana. Los sociólogos tienden a usar el término en un sentido más estricto como refiriéndose a una esfera por así decirlo «simbólica» (así lo hace Parsons en su concepto de «sistema cultural»). Aunque nos parece más apropiado el concepto estricto en según qué momentos, en este texto hemos creído más adecuado usar el término en su sentido más amplio.

(9) Los lazos de unión entre la producción material y la no material fueron desarrollados en el concepto del «trabajo» de Marx (que no debe ser entendido solamente como una categoría económica).

(10) Por supuesto, existen distintos conceptos de sociedad en uso entre los sociólogos. No nos solucionarían nada para nuestro propósito inaugurar aquí

es sólo un elemento de la cultura, participa del carácter de producto humano que tiene ésta. La sociedad se constituye y se mantiene gracias a la actividad de los seres humanos. No tiene un ser propio, una realidad, fuera de esta actividad. Sus moldes, siempre relativos en cuanto al tiempo y al espacio, no pueden encontrarse en la Naturaleza, ni pueden ser reducidos de algún modo concreto y determinado de la «naturaleza del hombre». Si deseamos usar estos términos para indicar algo más que ciertas constantes biológicas, sólo podremos decir que está en la naturaleza del hombre producir un mundo. En cambio, lo que en algún particular momento histórico se nos aparece como «naturaleza humana» es en sí mismo un producto de la actividad del hombre constructora del mundo (11).

Sin embargo, aunque la sociedad se manifieste como sólo uno de los aspectos de la cultura, ocupa una posición privilegiada entre las formaciones culturales del hombre. Ello es debido a otro hecho básico antropológico, al que definimos como sociabilidad innata y esencial del hombre (12). El *homo sapiens* es un animal social. Esto significa algo más que la mera constatación superficial de que el hombre siempre ha vivido en colectividades y de que, en efecto, pierde algo de su humanidad cuando se ve compelido a aislarse de los otros hombres. Mucho más importante es comprobar

una discusión más sobre el tema. Nos hemos limitado a utilizar una definición sencilla y apropiada, basada en el concepto de cultura ya mencionado.

(11) La comprensión de la naturaleza humana como siendo ella misma un producto humano deriva también de Marx. Esta comprensión es el tajo que separa la antropología dialéctica de la antropología no dialéctica. Dentro del pensamiento sociológico, estas antípodas están respectivamente representadas por Marx y Pareto. Por cierto que la antropología freudiana puede ser calificada también como esencialmente no dialéctica, algo que ha sido siempre pasado por alto en los recientes intentos de síntesis freudiano-marxistas.

(12) La sociabilidad esencial del hombre fue vista claramente por Marx, pero es algo por supuesto endémico también en toda la tradición sociológica. La obra de Mead facilita una base sociopsicológica indispensable para las intuiciones antropológicas de Marx.

como la actividad del hombre constructora del mundo es siempre e inevitablemente una empresa colectiva. Aunque, con propósitos heurísticos, nos sea posible analizar la relación del hombre con su mundo en términos puramente individuales, encontraremos que la realidad empírica de la construcción humana del mundo es siempre una realidad social. Cuando los hombres manufacturan instrumentos o útiles, inventan lenguas, se adhieren a determinados valores, crean nuevas instituciones, lo hacen siempre *juntos*. No sólo la participación individual en una cultura es contingente, dependiendo de un proceso social (el proceso denominado socialización), sino que la continuidad de su existencia cultural depende de que se mantengan pactos sociales específicos. La sociedad, pues, no es solamente una creación de la cultura, sino a la vez, una condición para que ésta se dé. Las estructuras de la sociedad, distribuyen y coordinan las actividades de los hombres encaminadas a la construcción del mundo. Y sólo dentro de la sociedad pueden los productos de dichas actividades persistir a través de los tiempos.

La comprensión de la sociedad como algo enraizado en la exteriorización del hombre, es decir, como un producto de la actividad humana, es particularmente importante dado que el sentido común acostumbra verla de modo muy distinto, como algo independiente de la actividad humana y que nos viene dado en su misma inercia por la propia naturaleza. En seguida, cuando nos adentremos en el proceso de objetivación, comprenderemos cómo es posible que nos presente esta apariencia. De momento, bástenos con decir que una de las ventajas más importantes de la perspectiva sociológica es la continua reducción que realiza de las entidades hipostáticas que disfrazan la sociedad en la imaginación de los hombres, traduciéndolas en actividad humana, de la cual estas entidades son productos y sin la cual no

tendrían *status* en la realidad. El «material» del cual la sociedad y todas las formaciones que de ella derivan están hechas, es el pensamiento humano exteriorizado a través de la actividad humana. Las grandes hipóstasis sociales (tales como «la familia», «la economía», «el Estado», etcétera) son reducidas por la perspectiva sociológica a aspectos de la actividad humana, que es la sustancia que en realidad subyace en todas ellas. Por causa de ello resulta poco interesante que el sociólogo, excepto por motivos heurísticos, trate estos fenómenos sociales como si fueran hipóstasis independientes de la laboriosidad humana, cuando en realidad es ésta quien las produjo y quien las sigue produciendo. No es que en sí mismo sea erróneo el lenguaje sociológico que emplea los conceptos de «institución», «estructura», «función», «tipos» y otros parecidos. El mal llega cuando el sociólogo, igual como lo haría un hombre de la calle, piensa en estas entidades como en algo que existe por sí mismo y en sí mismo, desligado de la producción y la actividad humanas. Uno de los méritos evidentes del concepto de exteriorización, en tanto que lo aplicamos a la sociedad, es que actúa como preventivo de estos tipos de pensamiento estático, hipostático. Podemos referirnos a ello de otro modo, diciendo que la vía de comprensión sociológica debe siempre ser humanizante, debe remitir todas las impresionantes configuraciones de la estructura social a los seres humanos, que son quienes las han creado (13). »

La sociedad es, pues, un producto del hombre, enraizado en un fenómeno de exteriorización, que a su vez está arraigado en la misma constitución biológica del hombre. Sin

(13) La necesidad para la sociología de deshipostatizar las objetivaciones sociales fue repetidamente recalcada por la metodología de Weber. Aunque resulta injusto criticar (tal como lo han hecho varios comentaristas marxistas) el método de Durkheim como hipostático, es evidente que éste puede caer fácilmente en una distorsión de sí mismo, lo que ha quedado demostrado con el desarrollo de la escuela estructural-funcionalista.

embargo, tan pronto como hablamos de productos exteriorizados estamos implicando que éstos han llegado a cierto grado de diversidad con relación a su productor. Esta transformación de los productos del hombre en un mundo, que no sólo deriva del hombre sino que le confronta como una facticidad ya exterior a él, es lo que tratamos de designar con el concepto de objetivación. El mundo, que el hombre ha producido, se convierte en algo «exterior» a él. Está formado por objetos, tanto materiales como inmateriales, que son capaces de resistir los deseos de quien los produjo. Y, una vez producido, este mundo no puede ser eliminado de un plumazo. A pesar de que toda cultura tenga su origen y se halle arraigada en la conciencia subjetiva de los seres humanos, una vez constituida no puede ser reabsorbida a voluntad por la conciencia. Subsiste fuera de la subjetividad de los individuos, tal como lo que es: un mundo. En otras palabras, el mundo producido por los hombres adquiere un carácter de realidad objetiva.

Esta objetividad adquirida por los productos culturales del hombre puede predicarse tanto de los materiales como de los inmateriales. Es fácil de comprender si tomamos el caso de los primeros. El hombre, al fabricar herramientas, enriquece con esta acción la totalidad de los objetos físicos presentes en el mundo. Una vez producida, la herramienta tiene una existencia por sí misma que no puede ser fácilmente cambiada por aquel que la emplea. Aún más, la herramienta (pongamos, un útil agrícola) puede hasta imponer la lógica de su ser a sus usuarios, a veces incluso de un modo que no les sea agradable. Por ejemplo, un arado, aunque obviamente se trata de un producto humano, no es sólo un objeto «exterior» en el sentido de que quien lo utilice puede caer sobre él y hacerse daño, del mismo modo que podría caer sobre una piedra, un tocón o cualquier otro ob-

jeto natural; sino que, y ello es mucho más importante, el arado puede compeler a sus usuarios a reformar sus actividades agrícolas, e incluso afectar a otros aspectos de su vida, de un modo que se halle de acuerdo de alguna forma con la propia «lógica interna» del arado, aunque no se lo hubieran propuesto y ni siquiera lo hubieran previsto sus primeros constructores. Esta misma objetividad caracteriza a los elementos inmateriales de la cultura. El hombre inventa un lenguaje, pero luego descubre que tanto su pensamiento como su forma de hablar han quedado dominados por unas determinadas reglas gramaticales. El hombre crea unos valores, para descubrir luego que se siente culpable así que los contraviene. El hombre forja instituciones, que en seguida se le enfrentan como poderosas y aun amenazadoras constelaciones del mundo exterior. La relación entre hombre y cultura puede muy bien ser representada, pues, por la historia del aprendiz de brujo. Los poderosos baldes, mágicamente surgidos de la nada gracias al *fiat* del hombre, adquieren movimiento propio e independiente. Y desde este momento siguen acarreando agua según la lógica inherente a su propio ser, hasta que al fin sólo muy difícilmente podrá hasta cierto punto controlarlos su propio creador. Tal como nos cuenta esta historia, es también posible que el hombre encuentre al fin un poder mágico adicional que le permita poner de nuevo bajo su control las vastas fuerzas que desató sobre la realidad. Pero este poder, con todo, no sería igual que aquel que primeramente puso las fuerzas en movimiento. Y, por supuesto, puede también ocurrir que el hombre se ahogue en la inundación que él mismo ha producido.

Existe un doble significado de la afirmación de que la cultura está garantizada por el *status* de objetividad. La cultura es objetiva en tanto que confronta al hombre con

un conjunto de objetos que existen en el mundo exterior y fuera de su propia conciencia. La cultura está *ahí*. Pero la cultura es también objetiva en cuanto que puede ser experimentada y aprehendida por así decirlo en comunidad. La cultura está *ahí para todos*. Esto significa que los objetos de cultura (debemos repetir que nos referimos tanto a los materiales como a los inmateriales), pueden compartirse con los demás. Y ello es lo que los distingue radicalmente de cualesquiera construcciones de la conciencia subjetiva del individuo solitario. Esta constatación se nos aparecerá clarísima si comparamos una herramienta perteneciente a la tecnología de una cultura particular con algún utensilio, por más interesante que sea, que forma parte de un sueño. La objetividad de la cultura como facticidad compartida nos interesa aún más abordarla con referencia a sus elementos constitutivos inmateriales. El individuo puede soñar con cualquier cantidad de, por ejemplo, disposiciones institucionales, que muy bien podrían ser más interesantes, incluso más efectivas, que las instituciones actualmente reconocidas en su cultura. Pero en tanto que dichas «imaginaciones sociológicas» queden confinadas dentro de la propia conciencia del individuo, y no sean conocidas por los demás y aceptadas, por lo menos, como posibilidades empíricas, existirán sólo como fantasmagorías en la sombra. Por el contrario, las instituciones de la sociedad de dicho individuo, por muy en desacuerdo que él se halle con ellas, seguirán siendo *reales*. En otras palabras, el mundo cultural no sólo es una producción colectiva, sino que además sigue siendo real en virtud de un *reconocimiento colectivo*. Pertenecer a una cultura significa compartir con otros un mundo particular de objetividades (14).

(14) Para el desarrollo de la comprensión de la objetividad compartida cf. las obras previamente citadas de Schutz.

La misma perspectiva podríamos aplicar, por supuesto, a ese segmento de la cultura que llamamos sociedad. No es suficiente, por lo tanto, decir que la sociedad es algo enraizado en la actividad humana. Hay que decir además que la sociedad *es* actividad humana *objetivada*, es decir, que la sociedad es un producto de la actividad humana que ha alcanzado el grado de realidad objetiva. Las formaciones sociales se integran en la experiencia del hombre como elementos de un mundo objetivo. La sociedad confronta al hombre como facticidad coercitiva y subjetivamente opaca (15). En efecto, la sociedad es aprehendida comúnmente por el hombre como algo que equivale virtualmente al universo físico en su presencia objetiva, es decir, una «segunda naturaleza». La experiencia que de la sociedad tenemos es la de algo dado «allí afuera», extraño a la conciencia subjetiva, y no controlable por ella. Las representaciones de fantasía solitaria ofrecen poca resistencia a la voluntad individual. Las de la sociedad son, en cambio, mucho más «resistentes». El individuo puede recrearse en la contemplación de diversos tipos de sociedades e imaginarse a sí mismo en varios contextos. A menos que viva en una locura solipsista, distinguirá entre estas fantasías y la *realidad* de su verdadera vida en la sociedad. Esta realidad le marca un determinado contexto y se lo impone prescindiendo de sus añoranzas o de sus deseos. Desde que el individuo topa con la sociedad como una realidad externa a él mismo, puede suceder —y a menudo sucede— que sus actividades le aparezcan oscuras a su comprensión. No conseguirá descubrir por la introspección el significado de un fenómeno social. Para conseguirlo debe salir fuera de sí mismo y comprometerse básicamente

(15) En la discusión sobre la objetividad de la sociedad seguimos de cerca a Durkheim. Cf. especialmente las previamente citadas *Rules of Sociological Method*.

en el mismo tipo de encuesta empírica que normalmente realiza para comprender cualquier otro objeto colocado fuera de su mente y, sobre todo, la sociedad que se automanifiesta a través de su poder coercitivo. La prueba final de esa su realidad objetiva es su capacidad de imponerse por encima o a pesar de la reluctancia de los individuos. La sociedad dirige, sanciona, controla, y castiga si es preciso la conducta individual. En su mayor momento de apoteosis (palabra no escogida al azar, como veremos más adelante) la sociedad puede llegar incluso a destruir al individuo.

La objetividad coercitiva de la sociedad puede, por supuesto, ser apreciada más claramente a través de sus procedimientos de control social, esto es, en aquellos procedimientos específicamente calculados para «volver a su cauce» o «colocar de nuevo en su sitio» a hombres o grupos recalci-trantes. Las instituciones políticas o legales son ilustraciones obvias de ello. Sin embargo es importante fijarse en que la misma objetividad coercitiva está presente en la sociedad *como un todo* y a la vez está en *todas* y cada una de las instituciones sociales por separado, incluso en aquellas que fueron fundadas por el consenso. Esto, hay que subrayarlo, *no* significa que todas las sociedades son variantes de la tiranía. Pero sí significa que ninguna construcción humana puede ser adecuadamente considerada un fenómeno social a menos que haya logrado ese grado de objetividad que compele al individuo a aceptarla como algo real. O, en otras palabras, la fundamental capacidad de coerción de la sociedad no radica tanto en los mecanismos del control social como en el poder de autoconstituirse y de autoimponerse como tal realidad. El ejemplo más claro de ello lo constituye el caso del lenguaje. Difícilmente encontraremos a alguien, por más ajeno que sea al análisis sociológico, que se atreva a negar que el lenguaje es un producto humano. Cualquier

lenguaje es el resultado de una larga historia de inventiva, imaginación y hasta de los caprichos humanos. A pesar de que los órganos vocales imponen ciertas limitaciones fisiológicas a las fantasías del lenguaje, no podemos invocar ninguna ley de la naturaleza para explicarnos el desarrollo de una lengua, la inglesa por ejemplo. Ésta no tiene otra naturaleza de ser que la de ser una creación humana. La lengua inglesa, que tuvo su origen en acontecimientos humanos específicos, se desarrolló a través de la historia merced a la actividad humana, y existirá sólo en cuanto los hombres siguen una ley de la naturaleza para explicarnos el desarrollo de lengua inglesa se presenta frente al individuo como una realidad objetiva, que debe reconocer como tal o sufrir las consecuencias. Sus reglas están establecidas objetivamente. El individuo debe aprenderlas, bien como su lengua materna, bien como una lengua extranjera, y no pueda cambiarlas a voluntad. Existen normas objetivas del inglés que determinan qué es correcto y qué incorrecto, y aunque puedan existir diferencias de opinión respecto a puntos secundarios, la existencia de dichas normas es una condición previa para el buen uso de la lengua. Tampoco existen, por supuesto, «castigos» por contravenir estas normas, como el fracaso en el colegio, o dificultades que sobrevienen en la vida adulta, pues estos castigos no constituyen la realidad objetiva de la lengua inglesa. Más bien la lengua inglesa es objetivamente real en virtud del simple hecho de que está ahí, de que es un universo discursivo ya preparado y colectivamente reconocido a través del cual los individuos pueden comprender a los demás y a sí mismos (16).

La sociedad, como realidad objetiva, permite al hombre

(16) La comprensión del lenguaje como paradigmático para la objetividad del fenómeno social, también deriva de Durkheim. Para una discusión sobre el lenguaje en términos estrictamente durkheimianos cf. A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale* (Paris, Champion, 1952).

habitar un mundo. Este mundo abarca la biografía del individuo, la cual se desarrolla como una serie de sucesos *dentro* de este mundo. Y además, la propia biografía del individuo sólo es objetivamente real en cuanto puede ser comprendida dentro de las estructuras significantes del mundo social. Por cierto, el individuo puede tener muchas interpretaciones totalmente subjetivas, que a los demás parecerán extrañas o totalmente incomprensibles. Pero cualesquiera sean estas autointerpretaciones lo que de verdad quedará de la biografía de un individuo es la interpretación objetiva que la localizará dentro de un marco de referencia colectivamente admitido. Los hechos objetivos de esta biografía podrán mínimamente averiguarse consultando los documentos personales pertinentes. El nombre, la descendencia legal, la ciudadanía, el estado civil, la ocupación, etc., son algunas de las interpretaciones «oficiales» de la existencia de un individuo, y que son válidas objetivamente, no sólo por imperio de la ley, sino por la capacidad fundamental de la sociedad de otorgar realidad. Y lo que es más, el propio individuo, a menos que, de nuevo, se encierre en un mundo solipsista y se sustraiga de la realidad común, buscará confrontar su autointerpretación, para darle mayor validez, comparándole con las coordenadas objetivas de su biografía de que pueda disponer. En otras palabras, la vida de un individuo aparecerá como una realidad objetiva a los ojos de los demás y a los suyos propios sólo si se halla localizada dentro de un mundo social que tenga por sí mismo ese carácter de realidad objetiva (17).

La objetividad de la sociedad se extiende a todos sus elementos constitutivos. Instituciones, personajes e identidades

(17) Para la localización de la realidad de las autointerpretaciones en un mundo social real objetivamente cf. las obras de Maurice Halbwachs sobre la memoria, especialmente *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952).

existen como fenómenos reales y objetivos en el mundo social, aunque tanto ellos como dicho mundo no son a la vez sino meras producciones del hombre. Por ejemplo, la familia como institucionalización de la sexualidad humana en una determinada sociedad es aprehendida y experimentada como una realidad objetiva. La institución está ahí, externa y coercitiva, imponiendo a los individuos unos modelos previos en esta área particular de su vida. La misma objetividad hay que atribuir al papel que se supone que el individuo ha de desempeñar en el contexto de la citada institución, incluso aunque suceda que éste no disfrute especialmente de la ceremonia. Por ejemplo, los modelos de marido, padre, o tío, están objetivamente definidos como modelos de conducta individual. Cuando interpreta estos papeles el individuo se aviene a representar las objetividades institucionales, tal como son aceptadas por los demás y por sí mismo, y prescindiendo de que sean meros accidentes de una existencia individual (18). Puede asumir su papel aceptándolo como si fuera un objeto cultural del mismo modo como si se tratara de colocarse una vestimenta o un adorno. Puede incluso conservar una conciencia de sí mismo como algo separado de su papel, quedando entonces éste en relación a aquélla como la máscara del actor respecto a su «yo real». Por ello, puede también decir que ese papel no le gusta o que no está de acuerdo con algún detalle, pero debe interpretarlo tanto si le gusta como si no, porque le obliga a ello la descripción objetiva del mismo. Más aún, la sociedad no sólo contiene un conjunto de instituciones y papeles utilizables objetivamente, sino también un repertorio de identidades dotado del mismo *status* de realidad objetiva. La sociedad asigna al in-

(18) El concepto de «papeles a representar» como funciones objetivas está elaborado con una combinación de los puntos de vista de Mead y de Durkheim. Para los de este último al respecto cf. *Sociology and Philosophy* (London, Cohen & West, 1953) pgs. 1 y s.

dividuo, no sólo un juego de papeles, sino también una identidad concreta. En otras palabras, no se espera sólo del individuo que actúe como marido, padre o tío, sino que *sea* marido, padre o tío, y, lo que es más básico, se espera que *sea* un hombre, o que se comporte como tal según los modos de pensar de la sociedad en cuestión. Así, pues, en última instancia, la objetivación de la actividad humana significa que el hombre deviene capaz de objetivar una parte de sí mismo dentro de su propia conciencia, al confrontarse a sí mismo con las figuras *de* sí mismo que son generalmente utilizadas como elementos objetivos en el mundo social. Por ejemplo, el individuo, *en tanto que* «yo íntimo», puede sostener una conversación interna consigo mismo *'en tanto que* «arzobispo». Realmente sólo a través de diálogos internos como éste con las objetivaciones que de nosotros mismos hacemos, resulta posible la socialización (19).

El mundo de las objetivaciones sociales, producido por la exteriorización de la conciencia, queda frente a esa conciencia como una facticidad exterior. Y como tal lo aprehendemos. Esta aprehensión, sin embargo, no puede aún ser considerada como interiorización, pues se da como la aprehensión del mundo de la naturaleza. La interiorización es más bien la reabsorción por la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras de la propia conciencia. Es decir, que ahora la sociedad funciona como una entidad formativa de la conciencia individual. En la medida en que la interiorización se ha cumplido, el individuo aprehende varios elementos del mundo objetivado como fenómenos interiores *de su conciencia*, al mismo tiempo que los aprehende como fenómenos de la realidad externa.

(19) El concepto de «conversación interna» procede de Mead. Cf. *Mind, Self and Society*, págs. 135 y s.

Cada sociedad que pervive en el tiempo afronta el problema de transmitir a las generaciones siguientes sus significaciones objetivadas. Este problema se resuelve por medio de los procesos de socialización, es decir, los procesos por los que cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de dicha sociedad. La socialización puede, por supuesto, ser descrita psicológicamente como un proceso de aprendizaje. La nueva generación es iniciada en los significados de la cultura, aprende a participar en las labores establecidas y a aceptar tanto los papeles como las identidades que configuren su estructura social. La socialización tiene, sin embargo, una dimensión crucial que no podremos captar adecuadamente si nos referimos solamente a un proceso de aprendizaje. El individuo no sólo aprende los significados objetivados, sino que además se identifica con ellos y es modelado por ellos. Los *hace suyos*, los convierte en sus significados. Se convierte no sólo en alguien que posee esos significados, sino en quien los representa y los expresa.

El éxito del proceso de socialización depende del establecimiento de una simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del individuo. Si imagino un individuo totalmente socializado, cada uno de los significados objetivamente dados en el mundo social tendrá dentro de su conciencia un significado equivalente subjetivamente dado. Esta socialización total es empíricamente inexistente y teóricamente imposible, aunque sólo fuera por la variabilidad biológica de los individuos. Sin embargo, hay diferentes grados de éxito en el proceso de socialización. Un éxito considerable establece un alto grado de simetría objetiva-subjetiva, mientras deficiencias de socialización pueden generar diversos grados de «asimetría». Cuanto menos éxito tenga el proceso respecto a la interiorización de al menos

las ideas básicas de una sociedad determinada, mayor será la dificultad de mantener a ésta como una empresa viable. Una sociedad así no se hallaría en situación de establecer una tradición que asegurase su pervivencia en el tiempo.

La actividad humana constructora del mundo es siempre una empresa colectiva. La apropiación interna del mundo por el hombre debe también ser efectuada dentro de una colectividad. Se ha convertido en un lugar común socio-científico el decir que es imposible ser o llegar a ser humano fuera de la sociedad, bajo forma alguna empíricamente reconocible que vaya más allá de las observaciones biológicas. Esta afirmación se vuelve menos vana si se añade que la interiorización de un mundo depende igualmente de la sociedad, ya que se afirma entonces que el hombre es incapaz de concebir y compendiar su experiencia de un modo significativo, a menos que tal concepción le sea transmitida a través de procesos sociales. Los procesos que interiorizan al mundo socialmente objetivado son *los mismos* que interiorizan las identidades socialmente asignadas. El individuo es socializado para que *sea* una persona determinada y *ocupe* un lugar en un mundo determinado. La identidad subjetiva y la realidad subjetiva son creadas por una misma dialéctica (utilizamos aquí el término en sentido etimológico literal) entre cada individuo y los demás «individuos significativos» que se hallan a cargo de sociabilizarle (20). Resulta posible resumir el proceso de formación dialéctica de la identidad diciendo que el individuo acaba por llegar a ser exactamente tal como los demás lo ven y creen que es cuando se dirigen a él. Cabe agregar que el individuo se apropia del mundo a través de su diálogo con los demás, y, aún más,

(20) El término «individuos significativos» también procede de Mead. Como es sabido ha alcanzado gran circulación en la psicología social norteamericana.

que tanto su identidad como el mundo conservan para él su realidad solamente en cuanto este diálogo prosigue.

Este último punto es muy importante, ya que implica que la socialización nunca podrá completarse, que deberá ser un proceso permanente durante toda la vida del individuo. Este es el lado subjetivo de la precariedad que antes señalábamos de todos los mundos contruidos por el hombre. La dificultad de mantener en marcha un mundo se expresa psicológicamente a través de la dificultad de que dicho mundo se mantenga subjetivamente plausible. El mundo se construye en la conciencia del individuo por el diálogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas). El mundo se mantiene como realidad subjetiva a través de parecidas conversaciones, bien con los mismos seres, bien con otros igualmente significativos (cónyuge, amigos, asociados). Si esta conversación se interrumpe (la esposa muere, los amigos desaparecen, o se abandona el medio social en que uno ha nacido), el mundo comienza a tambalearse, a perder su objetiva plausibilidad. En otras palabras; la realidad subjetiva del mundo cuelga del finísimo hilo del diálogo. La razón por la cual la mayoría de nosotros ignoramos la mayoría del tiempo esta precariedad, es que nuestra conversación con las personas significativas no suele permanecer interrumpida muy a menudo. El mantenimiento de su continuidad es, pues, uno de los más importantes imperativos del orden social.

La interiorización implica, pues, que la facticidad objetiva del mundo social se vuelve además una facticidad subjetiva. El individuo afronta las instituciones como *datos* de un mundo objetivo exterior a él, pero ahora son también *datos* de su propia conciencia. Los programas institucionales establecidos por la sociedad son subjetivamente reales

como actitudes, proyectos y motivaciones de la vida. El individuo se apropia de la realidad de las instituciones simultáneamente a la asunción de su papel y su identidad. Por ejemplo, el individuo se apropia como de una realidad de los particulares tipos de parentesco de sangre aceptados en la sociedad a que pertenece. *Ipsa facto*, acepta el papel que en ellos le ha sido asignado y aprehende su propia identidad en los términos que le marca dicho papel. Por lo cual, no sólo interpreta el papel de tío, sino que realmente *es* un tío. Y ni tan sólo —si el proceso de socialización ha sido un éxito—, se le ocurre desear ser otra cosa. Sus actitudes hacia las demás personas y sus motivaciones para sus acciones específicas son endémicamente las propias de un tío. Si vive en una sociedad que ha establecido la institución del tío como una institución central de gran significado (no la nuestra, entendámonos, sino algunas de tipo matrilineal), concebirá todo el desarrollo de su vida y su biografía (pasado, presente y futuro) a través del prisma de su «carrera» como tío. Ciertamente ello le exigirá a veces sacrificarse por sus sobrinos, pero traerá como compensación el pensamiento consolador de que su vida se verá prolongada en la de ellos. En este caso, el mundo socialmente objetivado es todavía aprehendido como una facticidad exterior. Tíos, hermanos, sobrinos, son cosas que existen en una realidad objetiva, comparables en cuanto a facticidad a las especies animales o a las rocas. Pero este mundo objetivo es también aprehendido ahora como algo subjetivamente pleno de sentido. Su opacidad inicial (imaginémonos el niño que ha de aprender el «qué» y el «cómo» de *ser* tío) ha sido convertida en una transparencia interior. El individuo puede ahora mirar dentro de sí mismo, en las profundidades de su ser subjetivo, y descubrirse a sí mismo como tío. En este punto y asumiendo cierto éxito del proceso de sociabilización la introspección

se vuelve un método viable para el descubrimiento de significaciones institucionales (21).

El proceso de interiorización debe interpretarse siempre como un mero momento del amplio proceso dialéctico, que incluye asimismo las fases de exteriorización y objetivación. Si no lo hiciéramos así nuestra tesis parecería una descripción del determinismo mecanicista, en la que el individuo resultaría un producto de la sociedad, como la causa produce el efecto en la naturaleza, con lo que describiríamos erróneamente el fenómeno social. Y no es solamente la interiorización lo que forma parte de la amplia dialéctica de este último, sino que la misma socialización del individuo se efectúa de modo dialéctico (22). El individuo no es modelado como si fuese algo pasivo, inerte. Antes bien, su formación se efectúa en el curso de una conversación dilatada (en el sentido literal de la palabra), en la cual él figura como *participante* activo. Es decir, el mundo social (con sus respectivos papeles, instituciones e identidades) no es absorbido pasivamente por el individuo, sino que éste *se apropia* activamente de él. Más aún, una vez que el individuo está formado como persona, con una identidad subjetiva y objetivamente reconocible debe seguir participando en la conversación que le hace seguir siendo persona y mantener abierta su «biografía». El individuo continúa siendo el *co-productor* del mundo social, y por tanto también de sí mismo. No importa que su poder para cambiar las definiciones sociales de la realidad sea pequeño quizás; debe por lo menos continuar dando su asentimiento a aquellas que le autoconstituyen

(21) Nosotros defenderíamos que esta afirmación de la introspección como un método viable para la comprensión de la realidad social después de una socialización realizada con éxito, podría unir las proposiciones aparentemente contradictorias de Durkheim sobre la «opaquedad» subjetiva de los fenómenos sociales y, de Weber sobre la posibilidad de *Verstehen*.

(22) El carácter dialéctico de la socialización queda expresado en los conceptos de Mead sobre el «Yo» y el «mí mismo». Cf. *op. cit.* págs. 173 y s.

como persona. Incluso si su opinión es contraria a esta co-producción (digamos, como psicólogo o sociólogo positivista), seguirá siendo un co-productor del mundo, y, por supuesto, su desacuerdo entrará a formar parte precisamente del proceso dialéctico como un elemento formativo tanto de sí mismo como del mundo. En este sentido la relación del individuo con el lenguaje puede ser tomada una vez más como un paradigma de la dialéctica de la socialización. El lenguaje se enfrenta al individuo como un elemento de facticidad objetiva. Subjetivamente, él se apropia del lenguaje al entrar en interacción lingüística con los otros. En el curso de esta interacción, sin embargo, el individuo inevitablemente modifica el lenguaje, incluso si se trata de un gramático formalista que en su teoría negará la validez de estas modificaciones. Más aún, ésta su continua participación en el lenguaje, es una parte de la actividad humana, que es la única base ontológica del lenguaje en cuestión. El lenguaje existe, porque él y otros como él continúan empleándolo. En otras palabras, tanto respecto al lenguaje como al mundo socialmente objetivado como un todo, cabe decir que el individuo sigue «dándole la réplica» al mundo que lo formó, y, de este modo, continúa manteniéndolo como una realidad.

Ahora resulta comprensible la afirmación de que el mundo socialmente construido es, principalmente, una ordenación de la experiencia. Un orden lleno de sentido, un *nomos*, queda impuesto por encima de las diversas ideas y experiencias de los invitados (23). Decir que la sociedad es una empresa de construcción del mundo es decir que es una actividad ordenadora, legisladora. El presupuesto para ello lo hallaremos, como ya indicamos anteriormente, en la cons-

(23) El vocablo «nomos» deriva indirectamente de Durkheim, a través de, como si dijéramos, darle la vuelta al concepto de *anomia*. El primer desarrollo de este último podemos encontrarlo en *Suicide* (Glencoe, Illinois, Free Press, 1951) Cf. especialmente págs. 241, y, s.

titución biológica del *homo sapiens*. El hombre, al que le han sido negados los mecanismos biológicos con que los demás animales están dotados, se ve compelido a imponer su propio orden a la experiencia. La socialidad del hombre presupone el carácter colectivo de esta actividad ordenatoria. Y esta ordenación de la experiencia acompaña a todo tipo de interacción social. Cada acción social implica que una intención individual es dirigida hacia otros y la permanente interacción social implica que las diversas intenciones de los actores están integradas en un orden de intención común (24). Sería erróneo deducir de ello que ésta, consecuencia normativa de la interacción social, deba producir desde el mismo comienzo una norma que abarque todos los significados y experiencias de los individuos participantes. Si se puede imaginar una sociedad en sus comienzos (algo que, por supuesto, no tenemos empíricamente a nuestra disposición), cabe admitir que el alcance de la norma común que se expande como interacción social tiende a abarcar áreas cada vez más amplias del pensamiento común. Es absurdo imaginar que esta norma llegue a incluir la totalidad de las intenciones individuales. Al igual que no puede existir el individuo completamente socializado, tampoco faltarán nunca las intenciones individuales que queden al margen de la norma común. Realmente, y como lo veremos algo más tarde, las experiencias marginales de los individuos son de una importancia considerable para la comprensión de la existencia social. Sin embargo, existe una lógica inherente que impele a cada concepción normativa del mundo a expandirse hacia otras áreas de significación. Si la actividad ordenadora de

(24) La definición de la acción social según el pensamiento procede de Weber. Las implicaciones de esta definición para el «mundo» social fueron desarrolladas principalmente por Schutz.

la sociedad no alcanza nunca la totalidad, sí en cambio puede describirse como totalizante (25).

El mundo social constituye un *nomos* —un todo regido por leyes— tanto objetiva como subjetivamente. El *nomos* objetivo nos es dado en el proceso de objetivación como tal. El hecho del lenguaje, incluso considerado en sí mismo, puede fácilmente ser calificado como la imposición del orden a la experiencia. El lenguaje lo hace al imponer una diferenciación y una estructura al flujo constante de la experiencia. Cuando un elemento de la experiencia recibe un nombre es, *ipso facto*, retirado del fluir y adquiere estabilidad como una entidad así nombrada. El lenguaje provee, además, un orden fundamental de interrelaciones al añadir la sintaxis y la gramática al vocabulario. Es imposible usar el lenguaje sin participar en este orden. Puede decirse que cada lenguaje constituye un *nomos* en formación, o, lo que es igualmente válido, que es la consecuencia histórica de la actividad de muchas generaciones de hombres en dar nombres a las cosas. El acto primario en este sentido consiste en decir que algo es *esto* y por lo tanto, *no* es aquello. Esta incorporación primera del elemento en cuestión a un orden que incluye ya otros elementos, es seguido por una designación lingüística más precisa (el elemento es macho o es hembra, es singular o plural, es un nombre o un verbo, etc.), y el acto de nombrarla implica además un orden que abarca todos los elementos que pueden ser lingüísticamente objetivados, es decir, que propone un *nomos* totalizante.

Durante la creación del lenguaje, y merced a ella, se levanta el gran edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera «conocimiento». Cada sociedad, con respecto a lo que «sabe», impone un orden común de inter-

(25) El término «totalización» deriva de Jean-Paul Sartre. Cf. *Critique de la raison dialectique*, Vol. I (Paris, Gallimard, 1960).

pretación de la experiencia, el cual se convierte en «conocimiento objetivo» gracias a los procesos de objetivación anteriormente tratados. Sólo una parte relativamente pequeña de este edificio está constituida por teorías de cualquier tipo, y ello a pesar de que el «conocimiento» teórico es particularmente importante a causa de contener en sí el cuerpo de las interpretaciones «oficiales» de la realidad. La mayor parte del «conocimiento socialmente objetivado» es preteórico. Consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y resúmenes de sabiduría tradicional que el hombre de la calle comparte frecuentemente con los teóricos. Las sociedades varían en el grado de diferenciación que alcanza el conjunto de sus conocimientos. Pero participar en la sociedad es ser también partícipe de sus «conocimientos», es decir, convivir en su *nomos*.

El *nomos* objetivo es interiorizado en el curso de la socialización. El individuo se apropia de él y lo transforma en su propia ordenación subjetiva de la experiencia. Es en virtud de esta apropiación que el individuo puede llegar a «dar un sentido» a su propia biografía. Los elementos que discrepan en su pasado son ordenados de acuerdo con lo que él «objetivamente sabe» respecto a la condición de los demás y a la suya propia. Su experiencia del momento se integra en el mismo orden, aunque éste deberá quizá ser algo modificado para permitir esta integración. El futuro alcanza una forma de pleno sentido, gracias a que ese mismo orden es proyectado en él. En otras palabras, vivir en un mundo social es vivir una vida ordenada y llena de sentido. La sociedad es la guardiana del orden y del sentido de la vida, no sólo objetivamente a través de sus estructuras institucionales, sino también subjetivamente, en la estructuración de las conciencias individuales.

Es por esta razón que la separación radical del mundo

social, o anomia, constituye para el individuo una gran amenaza (26). No sólo porque en casos así el individuo pierde unos vínculos emocionales que le satisfacen, sino porque sus experiencias carecerán de orientación. En los casos extremos puede llegar a perder su sentido de la realidad y de su identidad. Se vuelve anómico en el sentido de que carece de un mundo. Al igual que un *nomos* individual se construye y se sostiene en la conversación con personas significativas, el individuo cae en la anomia cuando esta comunicación con los demás, es radicalmente interrumpida. Las circunstancias de esta ruptura nómica pueden, por supuesto, ser muy variadas. Pueden comportar además fuerzas colectivas muy amplias, como por ejemplo la pérdida del *status* de todo el grupo social al que el individuo pertenece. Pero también pueden tener una importancia menor, meramente biográfica, como la pérdida de contacto con la gente allegada a través de la muerte, el divorcio o la separación física. Podemos hablar, pues, de estados individuales y de estados colectivos de anomia. En ambos casos, aquel orden fundamental por el que el individuo da un «sentido» a su vida y reconoce su propia identidad se halla en un proceso de desintegración. El individuo, entonces, no solamente comenzará a perder sus convicciones morales con desastrosas consecuencias morales, sino que también comenzará a dudar de sus convicciones cognitivas. El mundo comienza a temblar en el mismo momento en que empieza a faltarle el diálogo con los demás que le sostenía.

Así, pues, el *nomos* socialmente establecido puede entenderse, en su sentido quizás más importante, como una de-

(26) La adaptación del término *anomie* —en francés en Durkheim— al inglés *anomy* en el original de este libro —y a *anomia* en la traducción al castellano— se ha adoptado solamente por razones estilísticas, pues si también lo han hecho sin reparos la mayoría de sociólogos norteamericanos, no así Robert Merton, que quería integrar el concepto dentro de la teoría estructural-funcionalista, conservándose la grafía francesa.

fensa contra el terror. Dicho de otro modo, la función más importante de la sociedad es la creación de un mundo con normas. El presupuesto antropológico de esto último es la vehemente aspiración del hombre a dar un sentido a las cosas, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres están congénitamente impelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Y este orden, a su vez, presupone la empresa social de ordenar la construcción del mundo. Quedar separado de la sociedad expone el individuo a una multiplicidad de peligros que es incapaz de afrontar por sí solo, y, en el caso extremo, le expone al peligro de la extinción inminente. La separación de la sociedad provoca también en el individuo insoportables tensiones psicológicas, tensiones que están basadas en la raíz antropológica de la sociabilidad. Y el peligro último de esta separación es la pérdida del sentido de todo. Este peligro es la pesadilla *por excelencia*, en la cual el individuo queda sumergido en un mundo desordenado, loco y absurdo. La realidad y la identidad son malignamente transformadas en figuras faltas de sentido y llenas de horror. Estar dentro de la sociedad es «estar sano», precisamente en el sentido de estar escudado contra la «insania» final de este terror anómico. La anomia es a veces tan insoportable que el individuo llega a preferir la muerte. Inversamente, la existencia en un mundo nómico puede ser buscada a costa de todo tipo de sacrificios y sufrimientos, incluso a costa de la misma vida, si el individuo cree que este sacrificio último tiene nómicamente un sentido (27).

La cualidad de «refugio» del orden social resulta especialmente evidente si damos una ojeada a las situaciones atípicas o marginales de la vida de un individuo, esto es, a las

(27) Con esto sugerimos que existen tanto suicidios nómicos como anómicos, punto al que Durkheim aludía pero no desarrollaba al tratar del «suicidio altruista». Cf. *Suicide* págs. 217 y s.

situaciones en las cuales es empujado hacia aquellas fronteras del orden que delimitan la rutina de su vida cotidiana, o es llevado más allá de las mismas (28). Estas situaciones marginales suelen darse en los sueños o en la fantasía. Aparecen en el horizonte de la conciencia como frecuentes sospechas de que el mundo puede presentar un aspecto distinto del normal, es, decir, que las definiciones previamente aceptadas de la realidad pueden ser frágiles e incluso fraudulentas (29). Estas sospechas se van extendiendo tanto a la identidad propia como a la de los otros, planteando la posibilidad de ruinosas metamorfosis. Cuando estas sospechas invaden las áreas centrales de la conciencia, configuran lo que la moderna psiquiatría llamaría neurosis o psicosis. Cualquiera sea la aceptación que merezcan estas configuraciones desde el punto de vista epistemológico (aunque digamos de pasada que los psiquiatras las adoptan de modo bastante temerario, quizás precisamente porque se hallan firmemente arraigadas las definiciones sociales habituales, «oficiales», de la realidad), el profundo terror que causan en el individuo proviene de la amenaza que constituyen para aquel *nomos* que hasta entonces les resultaba convincente. En este sentido, la situación marginal *por excelencia* es la muerte (30). Al asistir a la muerte de los otros (especialmente de los más significativos), al imaginar anticipadamente la propia, el individuo se siente fuertemente impulsado a poner en duda los procedimientos cognitivos y normativos *ad hoc* de

(28) El concepto de «situaciones marginales» (*Grenzsituationen*) lo debo a Karl Jaspers. Cf. especialmente su *Philosophie* (1932).

(29) La noción del «aspecto distinto» del mundo real ha sido desarrollada por Robert Musil en su gran novela inacabada *El hombre sin atributos*, en la cual es el tema mayor. Para una discusión crítica del concepto véase la obra de Ernst Kaiser y Elthne Wilkins, *Robert Musil* (Stuttgart, Kohlhammer, 1962).

(30) El concepto de la muerte como la situación marginal más importante para el hombre puede encontrarse en Martin Heidegger, especialmente en su *Sein und Zeit* (1929).

su modo de actuar en su vida «normal» en la sociedad. La muerte desafía a la sociedad al plantearle un formidable problema, no solamente como amenaza obvia para la continuidad de las relaciones interhumanas, sino también como amenaza a los presupuestos básicos del orden en que la sociedad descansa.

En otras palabras, las situaciones marginales de la existencia humana revelan la innata precariedad de todos los mundos sociales. Cada realidad socialmente definida está constantemente amenazada por escondidas «irrealidades». Cada *nomos* socialmente construido se enfrenta a la continua posibilidad de un colapso en la anomia. Considerado en la perspectiva de la sociedad, cada *nomos* es un área dotada de sentido desgajada de una vasta masa que carece de él, una pequeña chispa de lucidez en la oscura y siempre ominosa jungla. Y visto en la perspectiva del individuo, cada *nomos* representa el «lado soleado» de la vida, denodadamente defendido contra las siniestras tinieblas de la «noche». En ambas perspectivas, cada *nomos* es un edificio erigido frente a las poderosas y alienadoras fuerzas del caos. Un caos que debe ser mantenido a distancia a toda costa. Para asegurarse de ello, cada sociedad desarrolla procedimientos de ayuda a sus miembros a fin de que permanezcan «orientados hacia la realidad» (es decir, para que permanezcan dentro de la realidad tal como es «oficialmente» definida) o para que puedan «volver a la realidad» (esto es, para que puedan volver desde las esferas marginales de la «irrealidad» al *nomos* socialmente establecido). Estos procedimientos los volveremos a estudiar algo más adelante. De momento basta con decir que el individuo está asistido por la sociedad, que le proporciona diversos métodos para que logre evitar el mundo de pesadilla de la anomia y permanezca dentro de los límites seguros del *nomos* establecido.

El mundo social pretende, pues, tanto cuanto posible, ser dado por supuesto (31). La socialización tiene éxito en la medida en que esta condición de ser dado por supuesto se halla interiorizada. No basta que el individuo considere como deseables, correctos o útiles, los conceptos clave del orden social. Es mucho mejor (mejor, por supuesto, en términos de estabilidad social) que el individuo los considere inevitables, partes de un todo que es la universal «naturaleza de las cosas». Si ello se consigue, el individuo que se aleja demasiado de los programas socialmente definidos puede ser considerado no sólo un tonto o un pícaro sino un verdadero trastornado. Así, pues, subjetivamente, una verdadera desviación corre el riesgo de provocar no solamente un sentimiento de culpabilidad moral, sino también un profundo terror a la cultura. Por ejemplo el programa sexual de una sociedad no es admitido sencillamente como un arreglo utilitario o moraimente correcto, sino como una inevitable expresión de la «naturaleza humana». El llamado «pánico homosexual» sirve como un excelente ejemplo del terror provocado por la negación del programa. No queremos con ello negar que el terror puede ser también reforzado por aprehensiones de orden práctico y escrúpulos de conciencia, pero su motivación fundamental es el terror de ser lanzado a las tinieblas exteriores que lo separan a uno del orden «normal» de los hombres. En otras palabras, los programas institucionales están dotados de un *status* ontológico, hasta el punto que negarles a ellos es negar al mismo ser, al ser del orden universal de las cosas y, en consecuencia, el ser de uno mismo dentro de ese orden.

Dondequiera que el *nomos* socialmente establecido alcance la condición de ser dado por supuesto, se da una fusión

(31) El concepto del mundo-tomado-como-garantía deriva de Schutz; especialmente *cf. Collected papers*, Vol. I, págs. 207 y s.

de sus significados propios con aquello que se considera el significado fundamental inherente al universo. *Nómos* y *cosmos* se nos presentan como coextensivos. En las sociedades arcaicas, el *nomos* se da como un reflejo microcósmico, el mundo de los hombres que expresan significaciones inherentes al universo como tal. En la sociedad contemporánea, la arcaica cosmización del mundo social suele adoptar la forma de proposiciones «científicas» acerca de la naturaleza de los hombres más bien que acerca de la naturaleza del universo (32). Cualesquiera que sean las variaciones históricas, la tendencia es partir de la concepción del orden construido por los hombres para proyectarlo en el universo como tal (33). Puede apreciarse fácilmente cómo esta proyección tiende a estabilizar las débiles construcciones nómicas, aunque la modalidad de esta estabilización tendrá que ser algo más analizada. En todo caso, cuando es dado por supuesto que el *nomos* pertenece a la «naturaleza de las cosas», comprendida cosmológica o antropológicamente, queda dotado de una estabilidad que fluye de fuentes más poderosas que los meros esfuerzos históricos de los seres humanos. Y es en este momento cuando la religión hace su entrada significativa en nuestra argumentación.

Religión es la empresa humana por la que un *cosmos* sacralizado queda establecido (34). Dicho de otro modo, religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado

(32) El término «cosmización» procede de Mircea Eliade. Cf. su *Cosmos and History*, New York, Harper, 1959, págs. 10 y s.

(33) El primero que desarrolló el concepto de proyección fue Ludwig Feuerbach. Posteriormente le siguieron Marx y Nietzsche, y fue la versión de este último la que más tarde habría de influir sobre Freud.

(34) Esta definición deriva de Rudolf Otto y Mircea Eliade. Para la discusión del problema de definir la religión dentro de un contexto sociológico véase el Apéndice primero de este libro. La religión es aquí definida como una empresa humana porque es así como se nos manifiesta como fenómeno empírico. Dentro de esta definición el problema está en si la religión puede ser también algo más que lo que queda entre paréntesis, que es lo que por supuesto debe ser desde un punto de vista científico.

entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia (35). Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana. Hay rocas sagradas, herramientas sagradas, vacas sagradas. El caudillo puede ser sagrado y lo mismo puede serlo una costumbre o una institución particular. Dicha cualidad puede ser atribuida al espacio y al tiempo, como en el caso de localidades o estaciones del año sagradas. Y finalmente puede ser incorporada a seres sagrados, desde espíritus altamente situados hasta grandes divinidades cósmicas. Estas últimas a su vez pueden ser transformadas en fuerzas últimas o principios mantenedores del cosmos, no ya pensados en términos personales, pero todavía dotados del *status* sagrado. Las manifestaciones históricas de lo sagrado son muy variadas, aunque existen ciertas uniformidades que se pueden observar a través de distintas culturas (no importa aquí si cabe interpretarlas como un resultado de la difusión cultural o de la lógica interna de la imaginación religiosa del hombre). Lo sagrado es aprehendido como algo «que se sale» de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él, de un modo en que otros fenómenos no humanos (específicamente los fenómenos cuya

(35) Para una clarificación del problema de lo sagrado cf. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Munich, Beck, 1963); Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (edición inglesa, London, George Allen & Unwin, 1938); Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (edición alemana, Hamburg, Rowohlt, 1967). La dicotomía entre lo sagrado y lo profano es usada por Durkheim en sus *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York, Collier Books, 1961).

naturaleza no es sagrada) no lo están. El cosmos postulado por la religión incluye y a la vez trasciende al hombre. El cosmos sacro es confrontado por el hombre como una realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo esta realidad se dirige a él y sitúa su vida dentro de un orden en última instancia significativo.

A un cierto nivel, lo contrario a lo sagrado es lo profano, que podríamos definir sencillamente como la ausencia de un *status* sacro. Son profanos todos los fenómenos que no se salen de lo normal como sacros. Las rutinas de la vida diaria son profanas mientras, digámoslo así, no demuestren lo contrario, en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un poder sagrado (como en un trabajo sagrado, por ejemplo). E incluso en estos casos la cualidad sagrada atribuida a ciertos sucesos de la vida cotidiana conserva *ella misma* su carácter extraordinario, carácter típicamente reafirmado por medio de varios rituales y cuya pérdida equivale a la secularización, es decir, a concebir los acontecimientos en cuestión como *meramente profanos*. Esta dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana, relacionadas empero entre sí, es algo intrínseco de la empresa religiosa. Y como tal, es evidentemente importante para cualquier análisis del fenómeno religioso.

En nivel más profundo, lo sagrado tiene, en cambio, otra categoría que se le opone, la del caos (36). El cosmos sagrado emerge del caos y continúa enfrentándose a éste como a su terrible contrario. Esta oposición del cosmos y el caos se expresa con frecuencia en una gran variedad de mitos cosmogónicos. El cosmos sacro que trasciende e incluye al hombre en su ordenación de la realidad, le provee así de un último escudo contra el terror anómico. Estar en «buenas relaciones» con este cosmos sacro es estar protegido contra las

(36) Cf. Mircea Eliade, *Cosmos e Historia*, ya citada.

pesadillas amenazantes del caos. Caer fuera de esta buena relación es verse abandonado al borde del abismo de lo sin sentido. No considero irrelevante observar aquí que el vocablo inglés «caos» deriva de una palabra griega que significa «bostezo» y el vocablo «religión» de una latina que significa «ir con cuidado». Aquello respecto a lo cual el hombre religioso «va con cuidado» es, por supuesto, principalmente, el peligroso poder inherente a las manifestaciones sagradas como tales. Pero detrás de este peligro existe otro, mucho más horrible, la pérdida de conexión con lo sagrado, y el ser tragado por el caos. Todas las construcciones nómicas, tal como hemos visto, están en función de mantener este terror a raya. Pero estas construcciones encuentran su total culminación —literalmente, su apoteosis—, precisamente en el cosmos sagrado.

La existencia humana es esencialmente e inevitablemente una actividad exteriorizante. En el curso de esta exteriorización los hombres vierten significación dentro de la realidad. Toda sociedad humana es un edificio de significados exteriorizados y objetivados, siempre persiguiendo la consecución de una totalidad significativa. Cada sociedad está comprometida en la empresa, nunca acabada, de construir un mundo humanamente significativo. La cosmización implica la identificación de este mundo humanamente significativo con el mundo como tal, el primero con base en el segundo, bien reflejándolo, bien derivando de él en sus estructuras fundamentales. Un cosmos así, como última base y título de validez de los *nomoi* humanos no necesita ser sagrado. Especialmente en los tiempos modernos se han hecho intentos totalmente seculares de cosmización, entre los cuales la ciencia moderna es con mucho el más importante. Podemos decir, sin embargo, y sin temor a equivocarnos, que originariamente toda cosmización tuvo un carácter sagrado. Y ello es

verdad no sólo referido a los pocos milenios precedentes de la historia de la humanidad a los que llamamos civilización, sino a la mayor parte de la historia humana. Desde un punto de vista histórico, la mayoría de los mundos del hombre han sido sacralizados. Efectivamente, parece como si solamente a través de lo sagrado pudiera el hombre hasta hace poco concebir un cosmos (37).

Podemos, pues, afirmar que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo. En la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo.

(37) Cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* en la página 38: «Die Welt laesst sich als «Welt», als «Kosmos» insofern fassen, als sie sich als heilige Welt offenbart.»

2. *RELIGIÓN Y CONSERVACIÓN DEL MUNDO*

Todos los mundos socialmente contruidos sin intrínsecamente precarios. Sostenedos por la actividad humana, están continuamente amenazados por el egoismo y la estupidez del hombre. Los programas institucionales son saboteados por individuos cuyos intereses particulares se hallan en conflicto con los de esos programas. Frecuentemente lo que ocurre es que ciertos individuos no son capaces ni de aprenderlos, o bien los olvidan en seguida. Los procesos fundamentales de la socialización y del control social, allí donde se apliquen con éxito, sirven para mitigar estas amenazas. La socialización busca garantizar un consenso ininterrumpido acerca de los caracteres básicos del mundo social. El control social persigue el mantener las resistencias individuales o de grupos dentro de límites aceptables. Hay aún otro proceso de importancia fundamental que sirve para sostener el

tambaleante edificio del orden social. Se trata del proceso de legitimación (1).

Por legitimación se entiende un «conocimiento» socialmente objetivado, que sirve para justificar y explicar el orden social. Dicho de otro modo, las legitimaciones son las respuestas a cualesquiera preguntas acerca del «porqué» de cada distinta solución institucional. En esta definición hay varios puntos a considerar. Las legitimaciones pertenecen al campo de las objetivaciones sociales, esto es, a lo que pasa por «conocimiento» en determinada colectividad. Ello implica que poseen un *status* de objetividad muy distinto de aquel que poseen las cogitaciones meramente individuales acerca de los «porqué» y los «para qué» de los acontecimientos sociales. Además, las legitimaciones pueden ser de carácter cognitivo o normativo. No solamente dicen a la gente lo que *debe ser*. A veces se limitan a proponer lo que *es*. Por ejemplo, la moral del parentesco, expresada en fórmulas como la siguiente: «no debes hacer el amor con X, ya que es tu hermana», es evidentemente una legitimación. Pero aserciones cognoscitivas sobre parentesco del tipo: «tú eres el hermano de X y ella es tu hermana», son también legitimaciones en un sentido quizás aún más fundamental. Dicho más sencillamente, la legitimación comienza en afirmaciones tales como «qué es qué». Y solamente sobre esta base cognoscitiva nos es posible dar un sentido comprensible a las proposiciones normativas.

Finalmente, sería un grave error confundir la legitimación con la ideación teórica (2). Aunque las «ideas» pueden

(1) El término «legitimación» lo tomo de Weber, aunque aquí está empleado en un sentido más amplio.

(2) La concentración de la producción teórica de ideas ha sido una de las mayores debilidades de la sociología del conocimiento tal como ésta es comúnmente entendida. Mis propios trabajos en sociología del conocimiento han sido grandemente influidos por la insistencia de Schutz en considerar que los conocimientos sociológicamente más relevantes son los del hombre de la calle (es

en efecto ser muy importantes para los procesos de legitimación, sin embargo, lo que pasa por «conocimiento» en una sociedad no es de modo alguno idéntico al cuerpo de «ideas» existente en la misma. Siempre existen grupos de gente interesados en las «ideas», pero nunca han constituido más que una limitada minoría. Si la legitimación tuviera siempre que consistir en proposiciones teóricamente coherentes, sostendría el orden social sólo para la minoría de intelectuales que tuvieran en esos intereses teóricos —lo que, evidentemente, no parece un programa muy práctico. En consecuencia, la mayor parte de la legitimación es más bien preteórica.

De lo anterior se desprende con claridad que, en un cierto sentido, *todo* el «conocimiento socialmente objetivado» es legitimación. El *nomos* de una sociedad se legitima ante todo a sí mismo, y ello sólo por su propia condición de existir como tal. A su vez las instituciones estructuran la actividad humana. Y como los significados de dichas instituciones están nómicamente integrados, las instituciones quedan *ipso facto* legitimadas, hasta el punto que las acciones institucionalizadas aparecen como absolutamente inobjectables a los que las realizan. Este mismo nivel de legitimación está implícito cuando hablamos de la objetividad del orden social. En otras palabras, el mundo socialmente construido se legitima a sí mismo en virtud de su facticidad objetiva. Sin embargo, legitimaciones adicionales serán invariablemente necesarias en cualquier sociedad. Necesidad que se basa en los problemas que plantea la socialización y el control social. Si el *nomos* de una sociedad ha de transmitirse de una generación a otra de manera que la nueva generación llegue también a «habitar» el mismo mundo social que la anterior, han de existir

decir, la «sabiduría común»), más que las construcciones teóricas de los intelectuales.

fórmulas de legitimación que permitan contestar a las preguntas que inevitablemente surgirán en las mentes de la generación posterior. Los niños quieren siempre saber el «porqué». Sus maestros deberán aportarles respuestas convincentes. A pesar de ello, como ya hemos visto, la socialización no se completa nunca del todo. No sólo los niños sino también los adultos «olvidan» a menudo las respuestas que legitiman. A veces hay que «recordárselas». En otras palabras, las fórmulas de legitimación tendrán que repetirse. Y esta repetición es especialmente importante, como puede suponerse, en ocasión de crisis colectiva o individual, en las que el peligro de «olvido» es más acuciante. Cualquier medida de control social exige asimismo su legitimación más allá de la facticidad, que se legitima a sí misma, de las disposiciones institucionales, precisamente porque dicha facticidad es lo que es puesto en duda por aquellos que se resisten a que les sea aplicado el control social. Cuanto más dura sea dicha resistencia y más duros los medios utilizados para vencerla, más importante será poseer legitimaciones adicionales. Éstas servirán a la vez para explicar por qué dicha resistencia no puede ser tolerada y para justificar los medios que hay que utilizar para subyugarla. Podríamos, pues, decir que la facticidad del mundo social en su conjunto, o de alguna de las partes del mismo, sirve como legitimación, mas sólo en cuanto no haya alguien que las ponga en duda. Cuando surge un desafío y cualquiera que sea la forma que ésta adopte, la facticidad ya no puede considerarse dada. La validez del orden social debe entonces ser explicada tanto a los querellantes como a aquellos que deben enfrentarse al desafío. Los niños deben ser convencidos, pero asimismo deben serlo sus profesores. Aquellos que actúen mal deben ser condenados, pero esta condena tiene que ser hecha de modo que justifique a la vez a los jueces. La seriedad del desafío

determinará el grado de elaboración necesaria de las respuestas legitimadoras.

La legitimación se da, por lo tanto, en varios niveles. Se puede primero distinguir entre el nivel de la facticidad auto-legitimadora, y el de las legitimaciones, por así decirlo, secundarias, que se hacen necesarias por los desafíos a la facticidad. En este segundo tipo de legitimación podemos asimismo distinguir varios niveles. En un nivel preteórico podemos encontrar afirmaciones sencillas y tradicionales del tipo: «así es como se hacen las cosas». Sigue, un nivel incipientemente teórico (que sin embargo, difícilmente se podría incluir en la categoría de «ideas»), en el que la legitimación toma la forma de proverbios, refranes, máximas morales o sabiduría tradicional. Este tipo de legitimación puede ser luego desarrollado y transmitido en forma de leyendas, mitos o narraciones populares. Sólo entonces se pueden encontrar legitimaciones explícitamente teóricas, por las que sectores específicos del orden social son explicados y justificados a través de cuerpos especializados de «conocimiento». Finalmente, existen las grandes construcciones teóricas por las que el *nomos* de una sociedad resulta legitimado *en su conjunto*, y gracias a las cuales cualquier otra legitimación menor resulta integrada dentro de una *Weltanschauung* que lo abarca todo. Este último nivel puede ser descrito como el punto donde el *nomos* de una sociedad adquiere autoconcienciación teórica.

Existen en la legitimación un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo. Las legitimaciones existen como definiciones de la realidad objetivamente válidas y disponibles. Son parte del «conocimiento» objetivado de la sociedad. Sin embargo, para que su apoyo al orden social sea eficaz deben ser interiorizadas y servir también para definir la realidad subjetiva. En otras palabras, una legitimación efectiva implica el esta-

blecimiento de una simetría entre las definiciones subjetiva y objetiva de la realidad. La realidad del mundo, tal como éste se definido socialmente, debe ser mantenida externamente, en la conversación de los hombres entre sí, pero también internamente, según el modo en que cada individuo aprehende el mundo dentro de su propia conciencia. El propósito esencial de todas las formas de legitimación puede entonces ser descrito como una «conservación de la realidad», tanto en el nivel objetivo como en el nivel subjetivo.

Es fácil comprobar que el área de la legitimación es mucho más amplia que la de la religión, al menos tal como aquí han sido definidos los dos términos. Pero entre ambos existe una relación mutua muy importante. Podemos expresarla diciendo que la religión ha sido históricamente el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación. Toda legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida. Y la efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última. Así es como tenues realidades del mundo social tienen como base un, *realissimum* sagrado, el cual por definición está más allá de las contingencias de los significados y de la actividad de los hombres.

Se puede comprender mejor la eficacia de la legitimación religiosa planteando algunas preguntas sobre la construcción de los mundos. Si uno se imagina un fundador de sociedades consciente de ello, algo así como una combinación entre Moisés y Machiavelli, se podría plantear la pregunta siguiente: ¿Cómo se podría asegurar la conservación de este orden institucional ahora establecido *ex nihilo*? En términos de poder existe una respuesta obvia a esta cuestión. Pero si se imagina que todos los medios de poder han sido efectivamente empleados, todos los opositores destruidos, todos los medios

de coerción se hallan en nuestras manos alcanzando un resultado positivo, y han sido tomadas todas las medidas razonables para la transmisión de poder a los sucesores designados, quedará todavía por solucionar el problema de legitimación, que resulta más urgente debido a la novedad y a la precariedad muy consciente del nuevo orden. La mejor solución del problema sería la siguiente: que el orden institucional sea interpretado de modo que oculte su carácter de algo *construido*. Que aquello que ha surgido de la nada aparezca asimismo como algo que había existido desde el principio de los tiempos, o al menos desde el comienzo de este grupo. Que la gente olvide que este nuevo orden ha sido establecido por unos hombres y que su continuación depende asimismo del consentimiento de los hombres. Que crean que, al proceder de acuerdo con los programas institucionales que les han sido impuestos, no harán sino realizar las más hondas aspiraciones de su propio ser y ponerse en armonía con el orden fundamental del universo. En resumen: que se establezcan legitimaciones religiosas. Existen por supuesto mil formas distintas en que históricamente esto se ha hecho. Pero de un modo u otro la receta básica ha sido empleada a través de la mayor parte de la historia humana. Y, en realidad, el ejemplo del Moisés-Machiavelli imaginándolo todo con fría deliberación no es un ejemplo caprichoso. Son muchas las mentes frías que han existido en la historia de las religiones.

Así, pues, la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un *status* ontológico válido en última instancia, esto es, *colocándolas* dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado. Las construcciones históricas de la actividad humana son consideradas desde un punto de vista elevado, que, según su autodefinición, trasciende tanto al hombre como a la historia misma. Esto puede hacerse de diversos

modos. Probablemente la fórmula más antigua de esta legitimación es la concepción del orden institucional como un reflejo o una manifestación directa de la estructura divina del cosmos, es decir, la concepción de la relación entre la sociedad y el cosmos como una relación entre un microcosmos y una macrocosmos (3). Cada cosa «aquí abajo» tiene su correspondencia «allá en lo alto». Con su participación en el orden institucional, el hombre automáticamente participa en el cosmos divino. Las estructuras de parentesco, por ejemplo, se extienden más allá del reino humano, y todo ser (inclusive el ser de los dioses) es concebido según las estructuras de parentesco, tales como se dan en la sociedad (4). Así, pues, puede haber no solamente una «sociología» totémica, sino, además, una «cosmología» totémica. Las instituciones sociales de parentesco son entonces apenas un reflejo de la gran «familia» de todos los seres en la que los dioses participan en un más alto nivel. La sexualidad humana refleja la creatividad divina. Y cada familia humana refleja la estructura del cosmos, no representándola, sino incorporándola. O bien, tomando como ejemplo otro punto de gran importancia, la estructura política no es más que la extensión a la esfera humana, del poder del cosmos divino. La autoridad política concebida como una delegación de los dioses, o hasta idealizada como una encarnación divina. El poder humano, el gobierno y el castigo adquieren así carácter de fenómenos sacramentales, esto es, de canales por los que las

(3) Sobre el esquema microcosmos-macrocosmos, cf. Mircea Eliade, *Cosmos and History* ya citada, y Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956). La concepción de Voegelin sobre las «civilizaciones cosmológicas» y la ruptura de las mismas a través de lo que él llama «saltos vitales», es de gran importancia para la argumentación que yo presento aquí.

(4) Sobre las implicaciones «cósmicas» de la estructura familiar, cf. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, Collier Books, 1961); Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris, Presses Universitaires de France, 1949), y del mismo, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962).

fuerzas divinas inciden directamente en las vidas de los hombres. El legislador habla en nombre de los dioses, o es él mismo un dios, y obedecerle es estar en relación correcta con el reino de los dioses.

El esquema microcosmos/macrococosmos de legitimación del orden social que es típico de las sociedades arcaicas y primitivas, fue transformado en las grandes civilizaciones (5). Estas transformaciones son probablemente inevitables dado cierto desarrollo del pensamiento humano más allá de una visión del mundo estrictamente mitológica, es decir, de una visión del mundo en la cual fuerzas sagradas animan continuamente la experiencia humana. En las civilizaciones del Asia oriental las legitimaciones mitológicas eran transformadas en categorías filosóficas y teológicas muy abstractas, aunque las características esenciales del esquema microcosmos/macrococosmos permanecieran intactas (6). En China, por ejemplo, incluso la muy racional desmitologización —virtualmente una secularización— del concepto del *tao* (el «orden correcto» o el «buen camino» de las cosas), permitió continuar considerando a las estructuras institucionales como un reflejo del orden cósmico. También en la India, la noción del *dharma* (deber social y particularmente deber social de una casta) como relación del individuo con el orden del universo, sobrevivió a la mayor parte de las reinterpretaciones radicales del significado de éste último. En Israel el esquema quedó deshecho por la fe en un Dios histórico radicalmente trascendente, y en Grecia, por postular el alma humana como base de una ordenación racional del mundo (7). Estas dos úl-

5) Referente a las transformaciones en el esquema microcosmos-macrocosmos, ver Voegelin, *op. cit.*, especialmente el capítulo de la introducción.

(6) Sobre las implicaciones sociológicas en el esquema microcosmos/macrococosmos, cf. los trabajos de Weber sobre la sociología de las religiones de China y de la India. También cf. Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Paris, Albin Michel, 1934).

(7) Para un detallado análisis de cómo Israel y Grecia atravesaron el

timas transformaciones tuvieron profundas consecuencias en cuanto a la legitimación religiosa, llevando en el caso israelita a la interpretación de las instituciones en términos de imperativos divinos revelados, y en el caso griego a interpretaciones basadas en supuestos racionalmente concebidos acerca de la naturaleza del hombre. Ambas transformaciones, la griega y la israelita, traían consigo la semilla de una visión secularizada del orden social. No debemos preocuparnos por el momento por los desarrollos históricos que de ello se siguieron ni tampoco por el hecho de que una gran parte de los hombres sigan concibiendo a la sociedad en términos esencialmente arcaicos y sin preocuparse de las transformaciones que ocurrieron en las definiciones «oficiales» de la realidad. Lo que importa ahora poner de relieve es que, incluso donde el esquema microcosmos/macrocosmos fue roto, la religión continuó durante muchos siglos en su condición de primer agente legitimador. Israel legitimó sus instituciones según las leyes reveladas por la divinidad durante su existencia como sociedad autónoma (8). La polis griega, y sus instituciones subsidiarias, continuaron legitimándose en términos religiosos, y estas legitimaciones pudieron aún extenderse al Imperio Romano en época posterior (9).

Insistimos en que el papel históricamente crucial de la religión en cuanto a la legitimación se explica por su capacidad única de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Toda legitimación sirve para mantener una realidad —es decir, una realidad tal como

esquema microcosmos/macrocosmos, cf. Voegelin, *op. cit.* Vols. I, II y III, respectivamente.

(8) Acerca de la legitimación religiosa en Israel cf. R. de Vaux, *Les institutions de L'Ancien Testament* (Paris, Éditions du Cerf, 1961). Libro importante, actualmente con traducción al inglés.

(9) Sobre la legitimación religiosa en Grecia y en Roma, la obra clásica para la sociología de la religión es todavía la de Fustel de Coulanges, *The Ancient City*. Esta obra es particularmente interesante por la influencia que tuvo sobre las concepciones religiosas de Durkheim.

es definida en una comunidad humana particular. La legitimación religiosa pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad sacra, universal y última. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben entonces la apariencia de una seguridad y de una permanencia definitivas. Dicho de otro modo, los *nomos* contruidos por el hombre reciben un *status* cósmico.

Esta cosmización, por supuesto, no se refiere tan sólo al conjunto de las estructuras nómicas, sino también a las instituciones específicas y a los papeles a desempeñar dentro de cada sociedad. El *status* cósmico que les es atribuido es objetivado, esto es, deviene una parte de la realidad objetivamente comprobable de las instituciones y papeles en cuestión. Por ejemplo, la institución de la realeza divina, y de las diversas funciones que la representan, es aprehendida como un vínculo decisivo entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. La legitimación religiosa del poder, involucrada en esta institución, no se muestra como la justificación *ex post facto* de unos cuantos teorizantes, sino que se da en el proceso de socialización del ciudadano como objetivamente presente cuando el hombre de la calle encuentra a la institución en el curso de su vida cotidiana. En la medida en que ese hombre se halla adecuadamente socializado dentro de la realidad de su sociedad, no podrá concebir al rey sino como el detentador de una función representativa del orden fundamental del universo, y, en realidad, la misma suposición cabría hacerla con relación al propio rey. De este modo el *status* cósmico de la institución recibe un «refrendo por la experiencia» cada vez que el hombre entra en contacto en el curso de los acontecimientos (10).

(10) Referente a la divinización de la realeza cf. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, University of Chicago Press, 1948).

Las ventajas de este tipo de legitimación son evidentes si las observamos desde el punto de vista de la objetividad institucional y también desde el punto de vista de la conciencia subjetiva. Todas las instituciones poseen un carácter de objetividad y todas sus legitimaciones, cualquiera sea su contenido, deben continuamente ceñirse a esta objetividad. Sin embargo, las legitimaciones religiosas basan la realidad de las instituciones socialmente definidas en la realidad última del universo, es decir, en la realidad «como tal». Las instituciones adquieren con ello una apariencia de «inevitabilidad», firmeza y perennidad, análogas a las que les son atribuidas a los mismos dioses. Empíricamente, las instituciones se hallan en continuo cambio, siguiendo la evolución de las exigencias de la actividad humana sobre las cuales están basadas. Las instituciones se ven siempre amenazadas no sólo por los embites del tiempo, sino también por la presión de los conflictos y discrepancias entre los grupos cuyas actividades precisamente ellas deben controlar. Pero en cambio, en términos de legitimaciones cósmicas, las instituciones están mágicamente marginadas de estas contingencias humanas históricas. Y se vuelven inevitables, porque son aceptadas como dadas no sólo por los hombres sino también por los dioses. Su escasez empírica se transforma en una estabilidad todopoderosa cuando se las asume como simples manifestaciones de la estructura subyacente del universo. Las instituciones transcenden la muerte de los invitados y la ruina de colectividades enteras, porque están asentadas en un «tiempo sagrado» comparado con el cual la historia humana no es más que un corto episodio. En cierto sentido, entonces se vuelven inmortales.

Mirándolo desde el punto de vista de la conciencia subjetiva individual, la cosmización de las instituciones permite al individuo tener un sentido último de lo justo, cognoscitiva

y normativamente, en los papeles que le toca desempeñar en la sociedad. El papel de cada ser humano depende siempre del reconocimiento de los demás. El individuo puede identificarse con su papel sólo si los demás le identifican también con él. Cuando estas funciones, y las instituciones de que aquéllas forman parte, son dotadas de una significación cósmica, la identificación de los individuos con ellas adquiere una dimensión aún mayor, pues ahora no son sólo otros seres humanos quienes lo reconocen de modo adecuado a su papel, sino aquellos seres suprahumanos con los que las legitimaciones cósmicas pueblan al universo. La autoidentificación del individuo con su papel resulta entonces aún mucho más profunda y estable. Él es aquello con lo cual la sociedad le ha identificado en virtud de una verdad cósmica, y su existencia social queda enraizada en la realidad sagrada del universo. Una vez más, la trascendencia del tiempo erosivo es aquí de capital importancia. Un proverbio árabe lo dice del modo más sucinto: «Los hombres olvidan, Dios recuerda.» Lo que los hombres olvidan son, entre otras cosas, sus recíprocas identificaciones en el juego de la representación social. Sus identidades y sus funciones les vienen atribuidas por los demás, pero éstos pueden cambiar de opinión o retirar la atribución. Ellos «olvidan» quién es determinado individuo y, a causa de la dialéctica intrínseca de reconocimiento y autorreconocimiento, pueden amenazar sus propios recuerdos de identidad. Pero si puede asumir que, de todos modos, Dios recuerda, sus tenues autoidentificaciones adquieren un fundamento aparentemente seguro frente a las cambiantes reacciones de los otros hombres. Dios deviene entonces el *otro* más significativo en última instancia y más seguro (11).

(11) En este punto aplicamos, por supuesto, algunos importantes conceptos de Herbert Mead sobre la psicología social de la religión.

Allí donde se impone la concepción del microcosmos-macrocosmos respecto a la relación entre sociedad y cosmos, el paralelismo entre las dos esferas se extiende a los papeles específicos. Éstos son aprehendidos entonces como reiteraciones miméticas de realidades cósmicas, que se supone representan. Todas las funciones sociales son representaciones de más amplios complejos de significaciones objetivadas (12). Por ejemplo, la función de padre representa una gran variedad de significados referidos a la institución de la familia, y más generalmente a la institucionalización de la sexualidad y de las relaciones interpersonales. Cuando esta función resulta legitimada en términos miméticos —el padre, reiterando «aquí abajo» las acciones de creación, soberanía y amor que «allí arriba» tendrían sus prototipos sacros—, entonces su carácter representativo se ve considerablemente reforzado. La representación de los significados humanos deviene imitación de los misterios divinos. Las relaciones sexuales imitan la creación del universo. La autoridad paterna imita la autoridad de los dioses y la solicitud paterna la solicitud de los dioses. Al igual que las instituciones los papeles se hallan entonces dotados de cierta inmortalidad. Y su objetividad, más allá y por encima de las debilidades de los individuos, que son sus soportes «temporales», queda extraordinariamente reforzada. El individuo se ve enfrentado al papel de la paternidad como a una facticidad de origen divino, intocable no sólo por sus propias posibles transgresiones, sino asimismo por cualesquiera vicisitudes históricas. No es necesario insistir sobre el punto, de que legitimaciones de este tipo entrañan sanciones implícitas y muy poderosas contra los individuos que se desvían de las instrucciones con-

(12) El tema de las funciones o papeles como «representaciones» lo debo por una parte a Durkheim y por la otra a Mead, a base de colocar el término acuñado por el primero en el contexto de los estudios del segundo sobre psicología social.

cretas asignadas a su función respectiva. Pero incluso cuando la legitimación religiosa no alcanza esta cosmización y no permite transformar los actos humanos en representaciones miméticas, aun así permite al individuo una mayor seguridad de que, al realizar sus funciones, está realizando algo más que efímeras producciones humanas. Por lo menos, aquellos papeles que fueron particularmente señalados con mandatos y sanciones religiosas se beneficiarán de este modo. Incluso en nuestra propia sociedad, donde la sexualidad, la familia y el matrimonio no son, en realidad, legitimados en términos miméticos, los papeles que pertenecen a estas esferas institucionales son efectivamente apoyados por legitimaciones religiosas. Las formaciones contingentes de una particular sociedad histórica, las instituciones particulares constituidas a partir del material polimorfo y flexible de la sexualidad humana son legitimadas en términos de mandamento divino, «ley natural» y sacramento. Aún hoy el papel de la paternidad, no sólo tiene un cierto carácter de impersonalidad (esto es, puede separarse de la persona que desempeña la función —lo cual ocurre con todos los papeles sociales), sino que en su legitimación religiosa, la paternidad adquiere un carácter de suprapersonalidad en virtud de su relación con el padre divino, que fue quien dispuso en la tierra el orden de cosas al cual la paternidad humana pertenece.

Puesto que la legitimación religiosa interpreta el orden social en términos que todo lo abarcan, en términos de un orden sagrado del universo, relaciona el desorden, que es la antítesis de todos los *nomoi* socialmente constituidos, con ese proceloso abismo del caos que es desde siempre el mayor antagonista de lo sagrado. Ir contra el orden de la sociedad es siempre correr el riesgo de deslizarse en la anomia. Pero ir contra el orden de una sociedad religiosamente legiti-

mada es además chocar con las fuerzas primordiales de la oscuridad. Negar la realidad tal como es socialmente definida es correr el riesgo de caer en la irre realidad, porque es casi imposible sostener a la larga, solo y sin apoyo social, unas definiciones contrarias del mundo. Cuando la realidad tal como es socialmente definida ha llegado a ser identificada con la realidad última del universo, su negación sería el mal y la locura. Aquel que formulase esta negativa correría el riesgo de entrar en lo que se podría llamar una realidad negativa. Una realidad diabólica, mejor dicho. Ello se halla perfectamente expresado en las mitologías arcaicas, que confrontan el orden divino del mundo (llámese *tao* en China, *ṛta* en India, *ma'at* en Egipto) con un submundo o antimundo que dispone también de una realidad propia —una realidad negativa, caótica, destructiva de todo aquel o aquello que lo habite, el reino de monstruosidades demoníacas. Cuando unas determinadas tradiciones religiosas evolucionan alejándose de la mitología, esta imaginería evolucionará también, por supuesto. Esto ocurrió, verbigracia, en las modalidades muy sofisticadas en que el pensamiento hindú posterior desarrolló la dicotomía original entre el *ṛta* y el *an-ṛta*. Pero la confrontación fundamental entre luz y oscuridad, entre la seguridad nómica y el abandono anómico, sigue actuando. En consecuencia, la violación del *dharma* propio no es sólo una ofensa contra la sociedad, sino también un ultraje contra el orden infinito, que abarca tanto a los hombres como a los dioses, y, por supuesto, a todos los seres.

Los hombres se olvidan de las cosas. Y por ello es necesario repetírselas una y otra vez. En efecto, podría argüirse que uno de los más antiguos y más importantes requisitos previos para el establecimiento de la cultura ha sido precisamente la institución de tales «recordatorios», y el terror que inspiraron durante muchos siglos es perfectamente ló-

gico dada la «capacidad de olvido» que estaban destinadas a combatir (13). El ritual religioso ha sido un instrumento crucial de este proceso «recordatorio». Una y otra vez, este proceso hace presentes a quienes participan en él las fundamentales definiciones de la realidad y las legitimaciones que a ellas corresponden. Cuanto más lejos nos remontemos en el camino histórico, más ideación religiosa habremos de encontrar típicamente bajo formas mitológicas incrustada en actividad ritual — usando terminología moderna, teología incrustada en culto de idolatría. Puede afirmarse sin temor, que las más viejas expresiones religiosas tenían carácter ritual (14). La «acción» de un ritual (los griegos la llamaban *ergon*, o sea trabajo (de lo que deriva nuestra palabra «orgía»), consta típicamente de dos partes: las cosas que deben hacerse (*dromena*) y las que deben decirse (*legoumena*). Las celebraciones del ritual están estrechamente conectadas con la reiteración de las fórmulas sagradas que «recuerdan» una vez más los nombres y los hechos de los dioses. Otra forma de expresar lo mismo sería decir que la ideación religiosa se basa en una actividad religiosa, la cual se conecta con aquélla de un modo dialéctico, análogo a la dialéctica entre la actividad humana y los productos creados por dicha acti-

(13) «¿Cómo podemos «crearle» una memoria al animal humano? ¿Cómo podemos imprimir cualquier cosa en esa inteligencia humana mitad frívola mitad obtusa —encarnación ideal de la capacidad de olvido— hasta que se le quede grabada?» Como bien podemos imaginarnos, los medios con que se ha intentado resolver este problema viejo como el mundo no han sido de los más delicados. De hecho, quizás no hay nada más terrible en la historia del hombre que sus «sistemas mnemotécnicos». «Una cosa es marcada en la memoria, para que allí permanezca; sólo lo que sigue doliendo permanecerá grabado»: éste es uno de los más viejos e, infortunadamente, más resistentes axiomas psicológicos... Dondequiera que el hombre ha creído necesario mantener la memoria de algo, allí han aparecido la sangre, la tortura, el sacrificio.» Vide Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1956, págs. 192 y s.

(14) La concepción de religión como incrustada en un ritual fue fuertemente recalcada por Durkheim, que influyó a Robert Will en su último importante trabajo *Le culte*. También cf. S. Mowinkel, *Religion und Kultus* (1953) y H. J. Krapa, *Gottesdienste in Israel* (1954).

vidad, tal como ya vimos anteriormente. Tanto los actos religiosos como las legitimaciones religiosas, tanto los rituales como las mitologías, los *dromena* como los *legoumena*, sirven juntos para recordar los conceptos tradicionales incorporados a la cultura y sus principales instituciones. Restablecen constantemente la continuidad entre el momento presente y la tradición societaria colocando las experiencias de cada individuo y de los distintos grupos que componen la sociedad dentro del contexto de una historia que, ficticia o no, los trasciende. Se ha afirmado, y con razón, que la sociedad es esencialmente una memoria (15). Cabe agregar que, a través de la mayor parte de la historia humana, esta memoria ha sido una memoria religiosa.

La dialéctica entre la actividad y la ideación religiosa señala otro hecho importante: el enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana (16). Las legitimaciones religiosas, o al menos la mayoría de ellas, tendrían poco sentido si se las concibiera como creaciones de teóricos que luego son aplicadas *ex post facto* a zonas particulares de la actividad del hombre. Al contrario, la necesidad de las legitimaciones surge en el mismo desarrollo de cada actividad, y característicamente, se hallan en la conciencia

(15) La formulación más penetrante de este punto en la literatura sociológica se debe a Maurice Halbwachs: «La pensée sociale est essentiellement une mémoire». Véase Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952), pág. 286.

(16) Esta argumentación está fuertemente influida por la concepción marxista de las relaciones dialécticas entre la subestructura y la superestructura (*Unterbau* y *Ueberbau*), identificada la primera no con una «base» económica sino con la *praxis* en general. Es una cuestión interesante hasta qué punto esta argumentación está en contradicción con el pensamiento de Weber acerca de las «afinidades electivas» (*Wahlverwandschaft*) entre ciertas ideas religiosas y sus «carriiles» (*Traeger*) sociales. Pero nosotros defenderíamos que este pensamiento no deja de estar relacionado con el hecho de que su formulación por Weber antecediérase en más de una década a la reinterpretación de Marx estimulada por el descubrimiento en 1932 de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Si quiere verse una argumentación muy interesante sobre religión (específicamente sobre la religión en la Francia del siglo xviii) en términos de una sociología de la religión marxista, cf. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché* (Paris, Gallimard, 1956).

de los actores antes de hallarse en la de los teóricos. Y, como es evidente, mientras todos los miembros de una sociedad son actores dentro de ella, muy pocos son teóricos (misticos, teólogos, etc.). El grado de elaboración teórica de las legitimaciones religiosas variará de acuerdo a un gran número de factores históricos, pero sería una grave equivocación sólo considerar a las legitimaciones más sofisticadas. Dicho con más sencillez, la mayoría de los hombres en el curso de la historia han sentido la necesidad de legitimaciones religiosas, pero sólo pocos han demostrado interés en el desarrollo de «ideas» religiosas.

Ello no significa, sin embargo, que donde existe una compleja ideología religiosa, ésta debe ser entendida solamente como un reflejo (esto es, una variable dependiente) de intereses prácticos de la vida diaria de los cuales derive. El término «dialéctica» nos será útil precisamente para evitar confusiones de este tipo. Las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden *actuar de vuelta* sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente. Es probable que esta autonomía respecto a los intereses prácticos crezca cuanto mayor sea el grado de elaboración teórica. Por ejemplo, los pensamientos de un hechicero tribal estarán mucho más directamente relacionados con los problemas concretos de su sociedad que los pensamientos de un profesor de teología sistemática. En todo caso, no se puede realmente afirmar *a priori* que comprender las raíces sociales de una determinada ideología religiosa es *ipso facto* comprender su significación posterior o prever sus consecuencias sociales. Los intelectuales (religiosos o no) hilan a veces muy extrañas ideas, e ideas muy extrañas tienen a veces importantes consecuencias históricas.

La religión sirve, pues, para mantener la realidad de

este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre. Su poder legitimador tiene, sin embargo, otra importante dimensión, la integración en un *nomos* que comprenda precisamente todas las situaciones marginales que pueden poner en tela de juicio la realidad cotidiana (17). Sería erróneo suponer que estas situaciones se dan raramente. Por el contrario, cada persona pasa por situaciones parecidas al menos una vez cada veinte horas, en la experiencia del sueño y, sobre todo, en los estados de transición entre el sueño y la vigilia. En el mundo de los sueños la realidad «diurna» es dejada atrás. En los momentos de transición, tanto al dormirse como al despertar, los contornos de la realidad son por lo menos, más borrosos que en el estado de despabilamiento total. La realidad de cada día está continuamente rodeada por la penumbra de realidades muy distintas. Estas, con toda certeza, están segregadas en la conciencia como gozando de un *status* cognitivo especial (*status* menor en la conciencia del hombre moderno) y, de este modo, impedidas de amenazar masivamente la realidad primaria de la existencia plenamente despierta. Aún así, sin embargo, los «diques» de la realidad cotidiana no son siempre impermeables a la invasión de esas otras realidades que se insinúan en la conciencia durante el sueño. Hay siempre «pesadillas» que siguen rondando durante el día —particularmente con la idea de «pesadilla» de que la realidad diurna puede no ser lo que pretende, de que por detrás asoma otra realidad, tal vez no menos válida, que, en efecto, el mundo y el propio yo pueden, en última instancia, ser algo totalmente distinto de la definición que de ellos da

(17) El término «situación marginal» procede de Karl Jaspers, pero su uso en mi argumentación está fuertemente influido por el uso de Schutz, particularmente en los análisis de este último sobre la relación entre la «realidad eminente» de la vida cotidiana y lo que él llama las «provincias finitas del pensamiento». Cf. Schutz, *Collected Papers*, Vol. I (Den Haag, Nijhoff, 1962), págs. 207 y s.

la sociedad en que se vive la existencia diurna. A través de gran parte de la historia de la humanidad, estas otras realidades del lado «nocturno» de la conciencia han sido tomadas muy seriamente como realidades, si bien de tipo distinto. La religión sirve para integrar este tipo de realidades con la realidad cotidiana, en ocasiones (y en contraste con nuestro punto de vista moderno) para atribuirles un *status* cognoscitivo superior. Los sueños y las visiones nocturnas eran relacionados con la vida cotidiana de diversos modos —como advertencias, profecías, encuentros decisivos con lo sagrado— con consecuencias específicas en la conducta diaria en la sociedad. Dentro de un marco de referencia moderno («científico»), la religión, por supuesto, es menos apta para realizar esta integración. Otras conceptualizaciones legitimadoras, tales como las de la psicología moderna, han ocupado el lugar de la religión a estos efectos. Sin embargo, allí donde la religión continúa siendo una interpretación significativa de la existencia, sus definiciones de la realidad deben de algún modo ser capaces de explicar el hecho de que hay diferentes esferas de la realidad en la constante experiencia de cada cual (18).

Las situaciones marginales se caracterizan por la experiencia de un «éxtasis» (en su sentido literal de *ek-stasis*, es decir, pisar o permanecer *fuera* de la realidad aceptada comúnmente). El mundo de los sueños es un mundo de éxtasis, comparado con el mundo de cada día, y éste último sólo puede mantener su carácter primordial si se encuentra el medio de legitimar el éxtasis dentro de un marco de referencia que abarque ambas esferas de la realidad. Otros

(18) Incluso hoy en día, por supuesto, tiene la religión que cubrir estas realidades «marginales». Los esfuerzos, que son moneda corriente, por integrar en la religión los «hallazgos» del «psicoanálisis profundo» pueden servir de claro ejemplo. Podemos añadir, que estos esfuerzos presuponen que las definiciones de la realidad de los psicoanalistas han devenido más plausibles que las de la religión tradicional.

estados físicos también producen éxtasis del mismo tipo, particularmente los que nacen de la enfermedad o de una aguda perturbación emocional. La confrontación con la muerte (sea asistiendo a la muerte de otros o imaginando la muerte propia) constituye lo que posiblemente sea la situación marginal más importante (19). La muerte es el principal desafío a *todas* las definiciones de la realidad socialmente objetivadas, tanto del mundo, como de los demás, como de uno mismo. La muerte pone radicalmente en duda la actitud generalmente aceptada de que «todo sigue igual», actitud con la que se vive la vida cotidiana. Aquí cada cosa del mundo diurno de la existencia en la sociedad se ve amenazada por la «irrealidad», es decir, todo lo que pertenece al mundo aparece como dudoso, quizá ni siquiera real, distinto a lo que se acostumbraba pensar. Y en tanto que el conocimiento de la muerte no puede ser evitado en sociedad alguna, las legitimaciones de la realidad del mundo social *cara a la muerte* se convierten en exigencias necesarias para cualquier sociedad. La importancia del lugar que la religión ocupa en este tipo de legitimaciones es obvia.

La religión, pues, mantiene la realidad socialmente definida legitimando las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad sacra. Ello permite al individuo que pasa por estas situaciones continuar «existiendo» en el mundo *de* su sociedad —no «como si nada hubiera ocurrido», lo cual en las situaciones marginales extremas sería psicológicamente demasiado difícil, sino en el convencimiento que aun estos sucesos o experiencias ocupan un 'lugar' en un universo que tiene sentido. Así hasta es posible tener una «buena muerte», es decir, morir reteniendo hasta el final

(19) La concepción de la muerte como la situación marginal más importante deriva, como ya hemos dicho, de Heidegger, pero los análisis de Schutz sobre la «ansiedad fundamental» la desarrollan dentro de una teoría que abarca todos los aspectos de la vida cotidiana.

una relación significativa con el *nomos* de su sociedad —subjetivamente significativa para uno mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros.

Aunque el éxtasis, como situación marginal, es un fenómeno de la experiencia individual, las sociedades o grupos enteros de las mismas, pueden, en momentos de crisis, pasar colectivamente por semejantes situaciones. En otras palabras, hay hechos que afectan sociedades enteras o grupos sociales, que crean amenazas masivas al sentido de la realidad hasta entonces dado como seguro. Estas situaciones pueden ocurrir con ocasión de catástrofes naturales, guerras o levantamientos sociales. En estos casos las legitimaciones religiosas son inevitablemente izadas como bandera. Más aún, cuando una determinada sociedad debe «motivar» a sus miembros, bien a matar, bien a poner en peligro su vida individual aceptando verse en situaciones marginales extremas, las legitimaciones religiosas se vuelven importantes. Así el ejercicio «oficial» de la violencia, bien sea en la guerra o en la administración de penas capitales, va casi invariablemente acompañado de simbolizaciones de tipo religioso. En este caso la legitimación religiosa juega con la ventaja a que antes aludíamos de permitir al individuo diferenciar entre lo que es «él mismo» (que tiene miedo o siente escrúpulos) de lo que es «él en cuanto al papel que desempeña» (guerrero, verdugo y otras funciones en las que se puede sentir héroe, «vengador sin piedad» y cosas parecidas). Por ello matar bajo el auspicio de las autoridades legítimas ha sido, desde tiempos muy antiguos hasta hoy, una actividad acompañada por el ritual y las insignias religiosas. Los hombres van a la guerra y son muertos en medio de rezos, bendiciones y conjuros. Los éxtasis del miedo y de la violencia son mantenidos por estos medios dentro de los límites de la «cordura», esto es, dentro de la realidad del mundo social.

Volviendo a la dialéctica entre actividad religiosa e ideación religiosa, hay un aspecto ulterior que considero muy importante respecto a la tarea de la religión como mantenedora de la realidad. Es el aspecto de los requisitos previos socioestructurales de todo proceso mantenedor de la realidad, sea religioso o de otro tipo. Podemos formularlo del modo siguiente: los mundos son socialmente contruidos y socialmente mantenidos. Su continua realidad objetiva¹ (como facticidad corriente asumida como tal) y subjetiva (como facticidad que se impone a las conciencias individuales) está basada en unos procesos sociales *específicos*, precisamente los procesos que continuamente reconstruyen y mantienen ese mundo. Inversamente, la interrupción de dichos procesos amenaza la realidad (subjetiva y objetiva) del mundo en cuestión. Así, cada mundo requiere una «base» social para la continuación de su existencia como tal mundo, que es real para los seres humanos. Esta base podría llamarse su estructura de plausibilidad (20).¹

Este requisito previo es exigible tanto para las legitimaciones como para los *nomoi* que son legitimados. Y, por supuesto, su validez no depende de que éstos sean religiosos o no. En el contexto de la presente argumentación, sin embargo, será mejor concretarse en ejemplos de mundos religiosamente legitimados. Así, pues, el mundo religioso precolombino del Perú, verbigracia, se mantuvo como objetiva y subjetivamente real en cuanto su estructura de plausibilidad, es decir, la sociedad inca precolombina, quedó intacta. Objetivamente, las legitimaciones religiosas eran continuamente confirmadas por la actividad colectiva que tenía lugar dentro del marco de este mundo. Subjetivamente, eran consideradas como reales por los individuos cuya vida estaba inmersa en

(20) El concepto de «estructura plausible», tal como nosotros lo definimos, incorpora y reúne algunos conceptos clave de Marx, Mead y Schutz.

esa misma actividad colectiva (dejando de lado la cuestión del peruano «desajustado»). Inversamente, cuando los conquistadores españoles destruyeron aquella estructura de plausibilidad, la realidad de aquel mundo comenzó a desintegrarse a gran velocidad. Cualesquiera que fueran sus intenciones, cuando Pizarro mató a Atahualpa comenzó la desintegración de un mundo del cual el inca no era sólo el representante sino el principal sostén. Con este acto estalló un mundo, redefinió la realidad, y consecuentemente redefinió la existencia de aquellos que habitaban dicho mundo. Lo que previamente había sido una existencia dentro del *nomos* del mundo incaico, se convirtió primero en una muda anomia y posteriormente en una existencia más o menos nómica en los límites del mundo español, este mundo distinto, extraño y ampliamente poderoso, que se impuso como una facticidad definidora de la realidad a las perplejas conciencias de los conquistados. Gran parte de la historia del Perú, y en general de la América Latina se ha hallado desde entonces implicada en las consecuencias de esta catástrofe destructora de un mundo.

Estas consideraciones tienen implicaciones de largo alcance tanto para la sociología como para la psicología de la religión. Hubo tradiciones religiosas que han enfatizado la necesidad de la comunidad religiosa, la *koinonia* cristiana, la *'umma* musulmana, la *sangha* budista. Estas tradiciones plantean problemas sociológicos y psicológicos especiales, y sería equivocado reducirlas a comunes denominadores abstractos. No obstante, podemos decir que *todas* las tradiciones religiosas, prescindiendo de su particular eclesiología, o ausencia de ella, requieren en algún modo comunidades específicas para que su plausibilidad se mantenga. En este sentido, la máxima *extra ecclesiam nulla salus* tiene una aplicabilidad empírica general, con la condición de que se en-

tienda *salus* en un sentido meramente teológico —es decir, como continua plausibilidad. La realidad del mundo cristiano depende de la presencia de estructuras sociales en el interior de las cuales dicha realidad es dada por supuesta, y en base a las cuales sucesivas generaciones de individuos son socializados de modo que dicho mundo resulte siempre real *para ellos*. Cuando esta estructura de plausibilidad ya no se halla intacta o pierde su continuidad, el mundo cristiano comienza a tambalearse, y su realidad deja de autoafirmarse como una verdad evidente. Así ocurre con el individuo, el cruzado, por ejemplo, cuando fue capturado y obligado a vivir en ambiente musulmán. Es lo que ocurre también con las colectividades, como la historia entera de la cristiandad occidental desde la Edad Media demuestra con claridad meridiana. A este respecto, y a pesar de las especiales características histórica de la comunidad cristiana, el cristiano se ve sujeto a la misma dialéctica sociopsicológica que el musulmán, el budista o el indio peruano. No comprenderlo es volverse ciego respecto a importantes desarrollos históricos de todas estas tradiciones.

El requisito previo de una estructura de plausibilidad pertenece a los mundos religiosos en su integridad y, asimismo, a las legitimaciones destinadas a mantenerlos, pero debemos hacer una distinción antes de pasar adelante. Cuanto más firme sea la estructura de plausibilidad más bien asentado estará el mundo que en ella se apoya. En un caso límite (que empíricamente no puede encontrarse) esto significaría que un mundo, por así decirlo, no requiere otra legitimación mejor que su propia presencia. Este sería un caso sumamente improbable, si más no fuera porque la socialización de cada nueva generación en dicho mundo ha de exigir alguna clase de legitimación, aunque sólo sea porque los niños preguntarán «por qué». Se impone, pues, afirmar un corolario

empírico, tal como: cuando menos firme sea la estructura de plausibilidad más intensa será la necesidad de legitimaciones para mantener el mundo. Característicamente, por consiguiente, el desarrollo de complejas legitimaciones se da en los momentos en que las estructuras de plausibilidad se hallan de algún modo amenazadas. Por ejemplo, la amenaza mutua entre el Islam y la Cristiandad durante la Edad Media exigió a los teóricos de ambos mundos socioreligiosos producir legitimaciones que propagasen las excelencias del propio mundo frente al mundo contrario (y, por supuesto, estas teorizaciones incluían una explicación de este mundo contrario en términos del mundo propio). Este ejemplo resulta particularmente instructivo porque los teóricos antagonistas empleaban recursos intelectuales similares, mientras perseguían fines opuestos (21).

Hay que destacar que lo que aquí se dice no pretende implicar una teoría sociológica determinista de la religión. No está aquí implicado que algún sistema religioso particular sea sólo un «reflejo» de procesos sociales. Más bien se trata de que es la misma actividad humana que produce la sociedad la que «produce» la religión, y la relación entre los dos productos es siempre dialéctica. Así resulta posible que en un determinado desarrollo histórico sea el proceso social un efecto de ideologías religiosas, y en otro la cosa suceda exactamente al revés. Lo que se halla implícito en la afirmación de que la religión está arraigada en la actividad humana, no es que la religión sea siempre una variable dependiente de la historia de una sociedad, sino que deriva su realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos, que la producen y reproducen continuamente en sus vidas. Ello, sin embargo,

(21) Para una excelente argumentación sobre este tema cf. Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, University of Chicago Press, 1961). Páginas 31 y s.

plantea un problema de «ingeniería social» a cualquiera que desee mantener la realidad de un sistema religioso determinado, ya que para el mantenimiento de dicha religión habrá que proveer el mantenimiento —o en su caso, la creación— de una estructura de plausibilidad apropiada. Las dificultades prácticas que dicho deseo pueda entrañar varían, como es claro, históricamente. Una variación teórica muy importante se da entre las situaciones en que una entera sociedad sirve como estructura de plausibilidad para un mundo religioso y situaciones en que sólo una subsociedad sirve a tales efectos (22). En otras palabras, la «ingeniería social» como problema ofrece caracteres distintos para los grupos religiosos monopolistas y para aquellos que buscan sólo mantenerse en una situación pluralística competitiva. No es difícil comprobar que el problema de conservación de un mundo resulta menos arduo en el primer caso. Cuando es una sociedad entera la que sirve como estructura de plausibilidad para un mundo religiosamente legitimado, todos sus procesos sociales importantes están al servicio de la confirmación y reconfirmación de ese mundo. Esto ocurre incluso cuando el mundo en cuestión se halla amenazado desde fuera, como era el caso mencionado de la confrontación cristiano-musulmana en la Edad Media. El problema de «ingeniería social» en situaciones como ésta, aparte de proveer los presupuestos institucionales necesarios para una socialización y una

(22) Una de las principales debilidades de la teoría sociológica de Durkheim sobre la religión es la dificultad de interpretación, dentro del contexto de su obra, de los fenómenos religiosos que no abarcan todo lo ancho de la sociedad; según los términos que aquí estamos usando, la dificultad de abordar en términos durkheimianos las estructuras subsociales plausibles. En relación con esto cabe indicar que el análisis de Weber sobre las diferencias entre «iglesia» y «secta» como tipos de asociación religiosa, es muy sugestivo, aunque Weber no desarrolla las implicaciones cognitivas (en el sentido de la sociología del conocimiento) del «sectarismo». Para la psicología social de la conservación de la realidad, cf. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Illinois, Row, Peterson & Co., 1957); Milton Rokeach, *The Open and the Closed Mind* (New York, Basic Books, 1960), y Hans Toch, *The Social Psychology of Social Movements* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965).

resocialización bajo auspicios correctos (dados en ambos casos en los monopolios religiosos de la educación, la erudición y el derecho), incluye una defensa de los límites territoriales de cada una de las estructuras de plausibilidad (la frontera militar entre los dos mundos, siendo a la vez una frontera de los conocimientos), su extensión si fuera factible (como Cruzadas y Guerras Santas) y el control efectivo de los desviacionistas peligrosos o potencialmente peligrosos, en los respectivos territorios. Esto último puede llevarse a cabo de diferentes modos, el más típico de los cuales es la destrucción física de individuos o grupos desviacionistas (sistema favorito de los cristianos, como en la liquidación de herejes individuales por la Inquisición y en la liquidación de subcomunidades heréticas según el estilo de la cruzada contra los albigenses), o también por la segregación de individuos o grupos de modo que pierdan todo contacto con los habitantes del mundo «correcto» (sistema preferido por los musulmanes, tal como se predica en el Corán para los no mahometanos, y del que se deriva el sistema de *millet* usado luego por los cristianos en relación con los judíos que vivían en medio de ellos). Mientras un sistema religioso particular pueda mantener su monopolio sobre una amplia base social, es decir, mientras pueda continuar utilizando aquella sociedad entera como su estructura de plausibilidad, estos «sistemas» de solucionar las cosas disponen de un gran margen de éxito.

La situación, por supuesto, cambia drásticamente cuando diferentes sistemas y sus respectivos «soportes» institucionales se hallan en competición pluralística unos con otros. Durante cierto tiempo, los viejos métodos de exterminación (como en las Guerras de Religión de la época posterior a la Reforma) y de segregación (como en la «fórmula territorial» de la Paz de Westfalia, que acabó con la más violenta de dichas guerras) pueden probarse. Pero cada vez deviene más

difícil matar o poner en cuarentena a los mundos desviacionistas. El problema de la «ingeniería social» resulta entonces transformado en otro problema: construir y conservar subsociedades que puedan servir como estructuras de plausibilidad para los sistemas religiosos desmonopolizados. Este problema se tratará con más detalle en la última parte de este libro. Basta decir por ahora que estas estructuras de plausibilidad de subsociedades tienen típicamente un carácter sectario, que por sí solo ya plantea dificultades prácticas y teóricas a los grupos religiosos minoritarios en cuestión, especialmente para aquellos que aún conservan los hábitos intelectuales e institucionales derivados de aquellos lejanos lejanos días felices en los que aún eran monopolios.

Para cada individuo, existir en un determinado mundo religioso implica existir en el contexto social particular dentro del cual ese mundo conserva su plausibilidad. Cuando el *nomos* de la vida personal es más o menos coextensivo con tal mundo religioso, la separación de éste implicará también la amenaza de anomia. Así, el viajar por áreas donde no existieran comunidades judías no sólo planteaba una imposibilidad ritual para un judío tradicional, sino una intrínseca anomia (es decir, la amenaza de una desintegración anómica de la única manera «correcta» de vivir que podía concebir). Y lo mismo para el hindú fuera de la India. Estos viajes a la oscuridad debían de evitarse no sólo porque el contacto con los «comedores de cerdos» o los «profanadores de vacas» fuese causa de impureza ritual, sino, lo que es más importante, porque su compañía amenazaba la «pureza» del mundo judío o hindú, es decir, su realidad o su plausibilidad subjetivas. Esta era la dramática pregunta que se planteaban los exiliados en Babilonia: ¿Cómo podremos adorar a Yahvé en tierra extranjera? y la pregunta tenía una decisiva dimensión cognoscitiva y que ciertamente desde entonces ha sido

la cuestión clave para todas las diásporas del judaísmo. Puesto que todo mundo religioso está «montado» sobre una estructura de plausibilidad, que es en sí misma un producto de la actividad humana, es intrínsecamente precario en su realidad. En otras palabras, la «conversión» (es decir, transferencia individual a otro mundo) es siempre posible en principio. Esta posibilidad crece con el grado de inestabilidad o discontinuidad de la estructura de plausibilidad en cuestión. Por ello, los judíos cuyo ambiente social estaba limitado a los estrechos confines del ghetto eran mucho más reacios a la conversión que aquellos cuya vida transcurría en las «sociedades abiertas» de los países occidentales modernos (no se trata aquí necesariamente de una conversión al cristianismo, sino de la «emigración» de un judío tradicional hacia uno de los varios «mundos» disponibles en dichas sociedades). Tanto las medidas teóricas de prevención de conversión («apologéticas» en todas sus formas) como las prácticas correlativas se vuelven más complejas en estas situaciones. Entre estas prácticas cabe señalar diversos procedimientos de «organizar la conservación», tales como el desarrollo de instituciones subsociales de «defensa», educación o socialización, restricciones voluntarias de los contactos sociales que podrían resultar peligrosos para el mantenimiento de la realidad, endogamia voluntaria de grupo, etc., inversamente el individuo que desea convertirse y, lo que es más importante, «mantenerse converso», tiene que organizar su vida social de acuerdo con dicho propósito. Debe disociarse de los individuos o grupos que constituyan la estructura de plausibilidad de su pasada realidad religiosa, y asociarse intensamente y si posible exclusivamente con aquellos que sirven a la conservación de su nuevo orden. Sucintamente, la migración entre esferas religiosas implica la migración de sus res-

pectivas estructuras de plausibilidad (23). Ello es importante para aquellos que desean apoyar tales migraciones y para aquellos que desean evitarlas. En otras palabras, se trata del mismo problema socio-psicológico que se da en el apostolado y el «cuidado de las almas».

La sociología de la religión ha podido mostrar en múltiples casos la estrecha relación entre religión y solidaridad social. Es un buen momento para insistir en lo que antes decíamos al definir la religión como el establecimiento, a través de la actividad humana, de un orden sacro que lo abarca todo, es decir, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse siempre presente frente al caos. Cada sociedad humana, aunque legitimada, debe mantener su solidaridad frente al caos. La solidaridad legitimada por la religión destaca de modo particular este hecho sociológico fundamental. El mundo del orden sacro, al ser una producción humana continua, se enfrenta continuamente con las fuerzas desordenadas de la existencia humana. La precariedad de todos estos mundos se ve clara cada vez que los hombres olvidan, o ponen en duda las afirmaciones definitorias de la realidad, cada vez que sueñan locuras negadoras de la misma, y, sobre todo, cada vez que topan conscientemente con la muerte. Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella.

(23) El cálculo psicológico clásico sobre la conversión sigue siendo el de William James en *Varieties of Religious Experience*, pero mucha luz sobre sus pre-requisitos sociales ha sido arrojada gracias a los recientes estudios sobre el «regateo» cognitivo dentro de las «dinámicas de grupo» y la psicoterapia, así como en la política de adoctrinamiento coercitivo a base de «lavados de cerebro».

3. EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

Todo *nomos* es repetidamente afirmado contra la amenaza de destrucción por las endémicas fuerzas anómicas de la condición humana. En términos religiosos, el orden sacro del cosmos es reafirmado repetidamente frente al caos. Es evidente que ello nos plantea un problema a nivel de la actividad humana en la sociedad, puesto que esta actividad debe institucionalizarse para poder sostener una continuidad frente a la intrusión recurrente de las experiencias anómicas (o, si se prefiere, desnomizadoras) individuales y colectivas, a través de los fenómenos de sufrimiento, maldad y, sobre todo, de muerte. Sin embargo otro problema se plantea también a nivel de la legitimación. Los fenómenos anómicos no deben solamente ser vividos, sino también explicados —aclaremos, explicados en los términos oficiales del *nomos* establecido en la sociedad en cuestión. Una explicación de dichos fenómenos en términos de legitimaciones religiosas,

cualquiera sea su nivel teórico, puede llamarse una teodicea (1).

Es importante destacar (aunque ya hemos hablado de ello en general con relación a las legitimaciones religiosas) que semejante explicación no exige un complejo sistema teórico. El campesino ignorante que comenta la muerte de un niño refiriéndola a la voluntad de Dios, formula una teodicea lo mismo que el culto teólogo que escribe un tratado para demostrar que el sufrimiento del inocente no niega la concepción de un Dios a la vez bueno y todopoderoso. Sin embargo, es posible diferenciar las teodiceas según su grado de racionalidad, esto es, del grado en que conllevan una teoría que coherentemente y consistentemente explique los fenómenos de que se trate en términos de una visión total del universo (2). Una teoría así, por supuesto, una vez que sea aceptada socialmente, puede refractarse a diferentes niveles de sofisticación a través de la sociedad. Así el campesino, cuando habla de la voluntad de Dios, interpreta a su manera, una manera inarticulada, la majestuosa teodicea construida por el teólogo.

No obstante, existe un punto básico que debemos abordar antes de considerar a los diferentes tipos de teodicea y sus grados de racionalización. Se trata de que existe una actitud fundamental en sí misma totalmente irracional, que subyace en todas ellas. Esta actitud es la de abandonarse

(1) Esta definición es, por supuesto, más amplia que la implicada en el término comúnmente en uso en el pensamiento teológico cristiano, de donde procede. Nosotros seguimos aquí a Weber, ya que ciertamente todo este capítulo descansa en la argumentación de este último sobre la teodicea. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tuebingen, Mohr, 1947) especialmente la sección dedicada a «Das Problem der Theodizee», en el Vol I, págs. 298 y s. Si se desea una traducción inglesa, *The Sociology of Religion* (Boston, Beacon, 1963), págs. 138 y s.

(2) Weber distingue entre cuatro tipos racionales de teodicea: la promesa de una compensación en este mundo, la promesa de una compensación en el más allá, el dualismo, y la doctrina del *karma*. Nuestra argumentación se basa en esta tipología aunque introducimos algunas modificaciones.

al poder ordenador de la sociedad. Dicho de otro modo, cada *nomos* conlleva una trascendencia de las individualidades, y por ello, *ipso facto*, implica una teodicea (3). Cada *nomos* está enfrente de la persona como una realidad llena de sentido, en la que la persona y sus experiencias están integradas. Confiere sentido a su vida, aun en sus aspectos discrepantes y dolorosos. Ciertamente, y como antes hemos tratado ya de demostrar, ésta es precisamente la razón principal de la creación del *nomos*. El *nomos* sitúa la vida del individuo en un abarcante contexto de significaciones que, por su misma naturaleza, la trasciende. Y el individuo que interioriza correctamente estos significados al mismo tiempo se trasciende a sí mismo. Su nacimiento, las distintas etapas de su biografía, y finalmente su muerte futura, pueden ahora ser interpretados por él de un modo que trasciende la importancia particular de estos fenómenos en su experiencia. Esto se vuelve dramáticamente evidente en el caso de los «ritos de pasaje», tanto en las sociedades primitivas como en las más complejas. Los ritos de pasaje, por supuesto, comprenden experiencias agradables y desagradables. Con respecto a las últimas llevan implícita una teodicea. El ritual social transforma el acontecimiento individual en un caso típico, tal como transforma una biografía en un episodio de la historia de la sociedad. Al individuo sólo se le concibe como naciendo, viviendo, sufriendo, y a la larga, muriendo, tal como hicieron antes sus antepasados y tal como sus sucesores seguirán después haciéndolo. Al aceptar y apropiarse íntimamente este punto de vista sobre el asunto, trasciende su propia individualidad y la singularidad de sus experiencias individuales, inclusive sus sufrimientos y sus terrores «sin-

(3) La noción del carácter autotranscendente de la religión fue desarrollada por Durkheim, especialmente en sus *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, Collier Books, 1961). Hemos intentado aquí mostrar las implicaciones de esta intuición durkheimiana para el problema de la teodicea.

gulares». Entonces se ve a sí mismo «correctamente», es decir, dentro de las coordenadas de la realidad definidas por su sociedad. Resulta capaz de «sufrir correctamente», y si todo va bien, quizá tendrá una «muerte correcta» (o una «buena muerte» como se le acostumbra a llamar). En otras palabras puede perderse en ese *nomos* social que da sentido a las cosas. En consecuencia, los sufrimientos se vuelven más tolerables, el terror menos avasallador, ya que la sombrilla protectora del *nomos* se extiende hasta cubrir incluso aquellas experiencias que pueden reducir al individuo a una aullante animalidad.

Esta teodicea implícita de todo orden social precede, por supuesto, las legitimaciones, sean religiosas o de otro tipo. Sirve como el substrato indispensable sobre el cual el edificio legitimador podrá ser construido. Expresa asimismo una constelación psicológica fundamental, sin la cual sería difícil imaginar que las legitimaciones posteriores prosperaran. Así, pues, la teodicea, propiamente dicha, como legitimación religiosa de los fenómenos anómicos, está enraizada en ciertas características cruciales de la socialización humana como tal.

Toda sociedad implica cierta negación del individuo de sus necesidades, sus ansiedades y sus problemas. Una de las funciones clave de los *nomos* es facilitar la «entrada» de esta negación en las conciencias individuales. Hay también una intensificación de entrega y negación de sí mismo frente a la sociedad y a su orden, lo que es de particular interés desde el punto de vista de la religión. Ésta es la actitud masoquista, es decir, la actitud por la que el individuo se reduce a ser un objeto inerte frente a sus compañeros, bien uno por uno, bien como colectividad, bien cara al *nomos* que ellos han establecido (4). En esta actitud el mismo dolor, físico o men-

(4) El concepto que empleamos de masoquismo procede del de Sartre,

tal, sirve para ratificar la negación de uno mismo hasta el punto de que llegue a volverse subjetivamente placentero. El masoquismo, que suele hallarse en conexión con la actitud complementaria del sadismo, es un importante elemento de la interacción humana, en áreas que abarcan desde las relaciones sexuales hasta el disciplinado político. Su nota característica está en el «intoxicarse» de sentido de rendición ante otro —rendición completa, negadora, y aun destructora de sí mismo—. Y cualquier pena o sufrimiento que el otro inflija (un otro, por supuesto, postulado como el contrapunto sádico del masoquista —es decir, absolutamente dominador, autoafirmativo y auto-suficiente) es prueba de que la entrega tuvo efectivamente lugar y que su intoxicación es real. «Yo no soy nada, él lo es todo, y en ello reside toda mi felicidad», es la fórmula esencial de la actitud masoquista. Es transformarse a sí mismo en nada, y al otro en realidad absoluta. El éxtasis del masoquista consiste precisamente en esta doble metamorfosis, que se siente como profundamente liberadora en cuanto que parece que acaba de una vez con las ambigüedades y angustias de la subjetividad individual aislada frente a las subjetividades de los demás. El hecho de que la actitud masoquista esté siempre condenada al fracaso, por la sencilla razón de que el individuo no puede aniquilarse a sí mismo a este lado de la muerte —y también porque el otro sólo dentro de una ilusión puede parecernos «absoluto»—, no debe detenernos aquí (5). El punto que ahora nos interesa para nuestras consideraciones es el de

tal como éste lo desarrolló en *L'être et le néant*. Queremos que quede bien claro que no debe ser entendido en un sentido freudiano o psicoanalítico de otro tipo. El concepto sartreano de masoquismo puede ser también entendido como una forma particular de auto-reificación (entendiendo este último vocablo en sentido marxista). Para las implicaciones psiquiátricas del concepto marxista, cf. Joseph Gabel, *La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit, 1962).

(5) Sartre desarrolló con considerable detalle la caída predestinada de la empresa masoquista.

que el masoquismo, por su radical autonegación, nos muestra unos caminos por los que el sufrimiento y la muerte pueden ser radicalmente trascendidos, hasta el punto de que el individuo no solamente encuentra estas experiencias soportables sino que incluso espera su llegada. Lo que el hombre no puede aceptar es la soledad, y tampoco la falta de sentido. El masoquismo es un intento de escapar a la soledad fundiéndose en un otro, quien, al mismo tiempo, se postula que es el único y absoluto sentido, por lo menos en el momento, en que ocurre la entrega. El masoquismo es a la vez una curiosa manifestación de la sociabilidad humana y de su necesidad de significación. Como no aguanta la soledad niega su singularidad, y como no aguanta la falta de sentido encuentra un paradójico sentido en su autoaniquilación: «Yo no soy nada, y por lo tanto nada puede herirme»; o más drásticamente: «He muerto y, por lo tanto, no moriré», y luego: «Ven, dulce dolor, ven, dulce muerte», que son las fórmulas de liberación masoquista (6).

Las actitudes masoquistas se originan a través de las relaciones concretas con los otros individuos. El amante, por ejemplo, o el maestro, es postulado como poder total, significación absoluta, es decir, un *realissimum* dentro del cual las tenues realidades de la propia subjetividad pueden resultar absorbidas. La misma actitud, sin embargo, puede predicarse de ciertas colectividades, y, finalmente de los *nomos* por ellas presentados. Puede ser dulce sufrir penas «a manos» de un amante, pero también puede ser «agradable» ser castigado por la soberana autoridad del Estado. E igualmente puede sentirse como liberadora la sumisión autonegadora al poder del *nomos* colectivo. Aquí el otro concepto de la expe-

(6) La intuición de que «convertirse en la nada» podía tener un significado fue de Nietzsche. Nosotros dejaríamos sin respuesta la cuestión de si este fenómeno puede estar en algún modo relacionado con el «instinto de la muerte» freudiano.

riencia social puede ser magnificado en las personificaciones del orden colectivo. Por lo que no solamente puede ser dulce «morir» por el propio país, sino que también puede ser dulce «ser muerto» por el propio país —siempre, por supuesto, que uno tenga arraigados sentimientos patrióticos. No es necesario añadir que la misma extensión de la actitud masoquista puede asumir un carácter religioso. En este caso el «otro» de la confrontación masoquista es proyectado a la infinidad del cosmos. Toma dimensiones de omnipotencia y carácter absoluto, y puede mucho más pausiblemente ser aceptado como realidad última. La expresión «Yo no soy nada. Él lo es todo» resulta engrandecida por la inaccesibilidad empírica del otro a quien el masoquista se rinde. Después de todo, una de las dificultades inherentes al masoquismo en las relaciones humanas es la de que el otro puede no desempeñar a satisfacción el papel sádico que le corresponde. El compañero sádico puede negarse a actuar u olvidar que debe ser todopoderoso, o sencillamente ser incapaz de llevar a cabo la escena. E incluso si logra comportarse como un creíble dominador por algún tiempo, sigue siendo en el fondo limitado, vulnerable y mortal; de hecho sigue siendo sólo humano. El dios sádico no está nunca disminuido por estas imperfecciones empíricas. Siempre permanece invulnerable, infinito e inmortal por definición. El que se le entrega se ve *ipso facto* preservado de las contingencias e inseguridades del mero masoquismo social y para siempre.

Por lo que precede queda claro que, sea o no religioso el objeto a que tiende, el masoquismo tiene un carácter pre-teórico, y por lo tanto precede a la aparición de cualquier teodicea específica. Sin embargo, la actitud masoquista sigue siendo un elemento de importancia en numerosos intentos de teodicea, y en alguno de ellos aparece en las propias construcciones teóricas. Conviene recordar asimismo que la ac-

titud masoquista es uno de los factores permanentes de irracionalidad en la problemática de las teodiceas, cualquiera sea el grado de racionalidad que se alcance en los varios intentos de resolver el problema teóricamente. Dicho de forma gráfica, al contemplar el espectáculo de los teóricos trabajando, a veces con asombrosa frialdad, en las fórmulas más indicadas para explicar los sufrimientos de los hombres, no hay que olvidar la posible presencia, detrás de la inmutable máscara del teórico, del adorador que se arrastra voluptuosamente en el polvo ante el dios que castiga y que destruye en su soberana majestad.

La teodicea afecta directamente al individuo en cuanto a su vida en la sociedad. Una teodicea plausible (la cual, como es lógico, requiere a su vez una adecuada estructura de plausibilidad) permite al individuo integrar las experiencias anómicas de su biografía en el *nomos* establecido socialmente y en el correlato subjetivo en su propia conciencia. Estas experiencias, por dolorosas que sean, adquieren al menos un sentido en términos convincentes social y subjetivamente. Debemos resaltar que ello no significa necesariamente que el individuo se siente ahora feliz o siquiera contento de pasar por tales experiencias. No es felicidad lo que la teodicea esencialmente ofrece, sino sentido. Y es probable (incluso dejando ahora de lado la vuelta constante del tema masoquista) que, en situaciones de intenso sufrimiento, la necesidad de comprender su significado es tan aguda o más que la de recuperar la felicidad (7). El individuo que sufre por una enfermedad dolorosa, o bien por la opresión o la explotación de que otros le hacen objeto desea el alivio de esas

(7) Creemos que esta perspectiva proporciona un punto de partida útil para una crítica de la teoría freudiana de la libido. A lo largo de esas líneas podrá también encontrarse una crítica sobre el «psicoanálisis fenomenológico» que se encuentra en las obras de Binswanger, Minkowski, Frankl y otros.

desgracias por supuesto. Pero desea asimismo saber *por qué* estas desgracias le han tenido que suceder a él y precisamente a él. Si una teodicea responde, de cualquier manera, pero con sentido a esta pregunta, significa un alivio muy importante para el individuo que sufre, incluso si la respuesta no lleva consigo ninguna promesa implícita de que el posible resultado de su sufrimiento sea la felicidad en este mundo o en el otro. Sería, pues, erróneo considerar las teodiceas sólo en función de su potencialidad «redentora». Y ciertamente muchas teodiceas no incluyen de hecho ninguna promesa de «redención» en absoluto, excepto, claro está, la garantía de por sí redentora de hallar un sentido de las cosas (8).

Las ventajas de las teodiceas para la sociedad, deben ser consideradas de modo análogo a las ventajas de la teodicea para el individuo. Ella permite a colectividades enteras integrar los acontecimientos anómicos, tanto singulares como crónicos en el *nomos* oficial de aquella sociedad. Estos acontecimientos encuentran así «un lugar» en el esquema general, al que en consecuencia se protege contra la amenaza de desintegración caótica que tales acontecimientos llevan siempre consigo. Dichos sucesos pueden ser en su origen tanto naturales como sociales. No se trata solamente de explicar en términos nómicos los desastres naturales, las enfermedades y la muerte, sino también las desgracias que unos hombres inflijan a otros en el curso de su interacción social. Y dichas desgracias pueden ser también intensas y decisivas, o pueden formar parte de las rutinas institucionalizadas de aquella sociedad. «¿Por qué Dios permite que los extranjeros nos conquisten.» o «¿Por qué Dios permite que unos hombres vayan hartos y otros pasen hambre», dos cuestiones o pre-

(8) Es importante comprender que la teodicea también es posible sin ninguna promesa de redención. En otras palabras, la soteriología no es coextensiva con la religión. Weber insiste sobre este punto en la sección de sociología de la religión en *Wirtschaft und Gesellschaft*.

guntas que pueden contestarse con teodiceas específicas. Por ello, una de las funciones sociales más importantes de las teodiceas es ciertamente la de explicar las desigualdades existentes de poder y privilegios. Y en estos casos, por supuesto, la teodicea legitima directamente el particular orden institucional en cuestión. Pero es importante señalar que estas teodiceas pueden tanto servir como legitimaciones para los poderosos como para los que carecen de poder, para los privilegiados y, a la vez, para los oprimidos. Para los segundos serán naturalmente útiles como «opio» para hacerles menos intolerable su situación, y por supuesto para evitar que se rebelen contra ella. Pero para los primeros servirá como una justificación subjetiva para que puedan disfrutar de los poderes y privilegios de su posición social. Dicho más simplemente, la teodicea da al pobre un significado para su pobreza, pero da también al rico un significado para su riqueza (9). En ambos casos el resultado converge en una conservación del mundo, y muy concretamente, del orden institucional particular de que se trate. Otra cuestión será si siempre *la misma* teodicea servirá para ambos destinatarios a la vez. En caso afirmativo, dicha teodicea significaría una colusión, esencialmente sadomasoquista en cuanto a su significación, entre opresores y víctimas, fenómeno que no es raro que ocurra en el curso de la historia. En otros casos, se darán en la sociedad dos teodiceas distintas, una teodicea de sufrimiento para un grupo y otra teodicea de felicidad para el otro (10). Estas dos teodiceas pueden relacionarse entre sí de diversos modos, es decir con distintos grados de «simetría». Pero en todos los casos, la desintegración de la plausibilidad de estas teodiceas legitimadoras de desigualdades

(9) Esta referencia fue también hecha por Weber, tal como él entendía la «doble teodicea». En este punto incorpora la noción de Marx sobre la religión como «opio», y a la vez va más lejos que aquél.

(10) Nuestra versión del tema de nuevo procede de Weber.

sociales es potencialmente evolucionaria en sus consecuencias, lo que estudiaremos con mayor detalle más adelante.

Es posible analizar los tipos históricos de teodiceas según un continuo de racionalidad-irracionalidad (11). Cada tipo representa una posición específica en la teoría y en la práctica, respecto de los fenómenos anómicos que hay que legitimar o nomizar. No hace falta decir que aquí no podremos elaborar una tipología exhaustiva. No obstante, será útil observar con alguna detención algunos de los tipos históricamente más importantes y principalmente aquellos que han tenido una influencia directa sobre la historia de las sociedades occidentales.

En el polo irracional de este continuo tipológico, está la simple y teóricamente poco elaborada trascendencia de sí mismo que procede de una identificación completa con la colectividad (12). Esto puede ser de carácter masoquista, pero no es necesario que lo sea. Aquí lo que es esencial es que no hay una concepción del individuo claramente distinta de su colectividad. Se considera que el ser más profundo del individuo es el hecho de su pertenencia a una colectividad —el clan, la tribu, la nación, o lo que sea. La identificación de cada individuo con los demás, que se da a través de las acciones significativas de interacción entre ellos, lleva a la fusión de su ser con el de ellos, tanto en la felicidad como en la desgracia. Esta identificación suele considerarse como congénita y por lo tanto inevitable para el individuo. Se lleva en la sangre, y no puede negarla sin negar a la vez su propio ser. Esto lleva a la conclusión de que las desventuras de la propia biografía del individuo, incluyendo la desgracia última de tener que morir, son debilitadas en parte en cuanto

(11) Modificamos aquí la tipología weberiana colocando sus tipos dentro de un *continuum* racional-irracional.

(12) Aquí es aplicable el concepto de Lévy-Bruhl de la «participación mística».

a su impacto anómico sobre él, al ser aprehendidas como meros episodios de la historia general de una colectividad con la cual el individuo se halla identificado. Cuanto más fuerte sea esta identificación, más débil será la amenaza de anomia proveniente de las desventuras de la biografía individual (13). Por supuesto, queda todavía una problemática de legitimación de algunas desgracias colectivas, tales como epidemias, hambres, o conquistas por el invasor extranjero, y teodiceas específicas pueden ser formuladas a estos efectos. Este trabajo, sin embargo, resulta más fácil cuanto mayor sea la identificación de los individuos con su colectividad, por una razón muy sencilla: la mortalidad de cada uno es empíricamente comprobable, la de la colectividad no lo es. El individuo sabe que morirá, y que por consiguiente algunas de sus desgracias no podrán ser aliviadas durante su vida. Si pierde uno de sus miembros, nunca podrá recuperarlo. En cambio, la comunidad tiende a ser considerada como algo inmortal. Puede sufrir desgracias, pero éstas serán interpretadas como meros momentos episódicos de su historia. Así, pues, el hombre que muere en el campo de batalla a manos del invasor no puede esperar su resurrección o su inmortalidad, pero sí puede esperar la de su grupo. En la medida en que él se identifica subjetivamente con su grupo social, su muerte tendrá un sentido para él, incluso aunque no vaya «embellecida» con legitimaciones «individualizadas». Esta identificación, además, comporta una teodicea implícita, sin necesidad de que vaya acompañada o precedida por ninguna racionalización teórica.

El prototipo de esta clase de teodicea implícita puede hallarse en la religión primitiva (14). En ella es caracterís-

(13) Este punto, como puede suponerse, está fuertemente trabajado en la teoría de Durkheim sobre la anomia, especialmente en *Suicide*.

(14) Además de *Elementary Forms of the Religious Life* de Durkheim, ya citada, cf. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Garden City, N. Y. Doubleday-Anchor, 1954).

tico que se dé no sólo una continuidad entre el individuo y la colectividad, sino también una continuidad entre la naturaleza y la sociedad. La vida del individuo está integrada en la vida de la colectividad, igual que ésta está a su vez integrada en la totalidad del ser, humano y no humano. El universo entero se halla penetrado por las mismas fuerzas sagradas, desde el *mana* en su forma original anterior a la personalización, hasta las posteriores personificaciones animistas y mitológicas. Así es como la vida de los hombres no está nítidamente separada de la vida total que se extiende por el universo. Y por ello, en tanto que permanezcan dentro del *nomos* socialmente establecido, participan en un ser universal, el cual, también, atribuye «un lugar» a los fenómenos de dolor y de muerte. La frecuencia de los ritos de fertilidad a través de las diversas culturas es la mejor ilustración de lo que decimos (15). Las mismas fuerzas sagradas que producen los ritmos de la naturaleza se conciben como pulsando a través de cuerpos y almas humanas y expresándose especialmente en su sexualidad. Si los hombres, pues, se hallan en sintonía con los ritmos de dichas fuerzas dentro de su propio ser, quedan a la vez sintonizados con el orden fundamental de todo ser, un orden que, por definición, incluye, y con ello legítima, los ciclos de nacimiento, decadencia, muerte, y regeneración. Consecuentemente, la decadencia o muerte de un individuo se ve legitimada por causa de su colocación dentro de un orden superior de ciclos cósmicos. Los ritos de fertilidad y, *mutatis mutandis*, los ritos funerarios, reafirman continuamente estas legitimaciones y cada reafirmación postula, por así decirlo, una teodicea *ad hoc*. Es importante darse cuenta de que esta teodicea no necesita incluir, como ya dijimos, ninguna esperanza de una vida pos-

(15) Cf. Mircea Eliade, *Das Heilige und Das Profane*, ya citada, págs. 69 y s. (Hamburg, Rowohlt, 1957).

terior o de una inmortalidad individual. No sólo el cuerpo del individuo, sino también su alma (si esta última es, presupuesta), puede desintegrarse y perecer, pero lo que queda como hecho final que otorga significación es la eterna euritmia del cosmos. Hombres y animales, individualmente y en grupos participan de ella, y sometiendo a ella, pueden transferir sus sufrimientos y sus muertes a un plano cósmico lleno de significado e intrínsecamente confortante.

Más especialmente es característico de estas teodiceas primitivas la postulación de una continuidad ontológica entre las generaciones (16). El individuo siente a sus antecesores continuando misteriosamente dentro de sí mismo, y del mismo modo él proyecta su propio ser en el de sus hijos y descendientes posteriores. Como resultado de ello, él quiere una inmortalidad que resulta (para él) bastante concreta, que relativiza drásticamente su mortalidad a la vez que muchas de las desgracias menores de su biografía empírica. «Yo debo morir, pero mis hijos, y los hijos de mis hijos vivirán siempre», es la fórmula típica de este tipo de teodicea. La colectividad entera incluso, ligados todos sus miembros por lazos de sangre, resulta (en lo que su comprensión abarca) concretamente inmortal, ya que ella lleva consigo a través del tiempo la *misma vida* fundamental que es encarnada por cada uno de sus miembros. Para destruir esta inmortalidad, un enemigo debería erradiar hasta la última alma viviente que perteneciese a dicha comunidad —una práctica que, sin embargo, históricamente, no podemos considerar como excesivamente rara, dicho sea de paso. De hecho, la misma participación activa de todos en la vida de todos legitima todas las desigualdades sociales que puedan existir dentro

(16) Véase Johannes Pedersen, *Israel* (Köbenhavn, Branner og Korch, 1928), págs. 253 y s., para un análisis de este fenómeno en el antiguo Oriente Próximo.

de la colectividad. El poder y los privilegios detentados por unos cuantos parecen entonces como simplemente ejercidos por delegación, en virtud de su identificación con la totalidad de la colectividad. El jefe, por ejemplo, puede poseer una docena de esposas mientras el hombre común solamente dispone de una, pero para este último sentirse resentido por ello le parecería tan poco cuerdo como que los miembros inferiores del cuerpo se sintieran celosos de la cabeza. En todos estos casos puede haberse añadido un elemento masoquista, en cuanto el sufrimiento infligido por los representantes humanos de las fuerzas sagradas puede ser bienvenido como una prueba empírica de participación en el esquema significativo del conjunto de las cosas.

La teodicea resultante de una participación autotrascendente no es privativa de las religiones primitivas. Comúnmente se mantiene —aunque bajo formas teóricas más refinadas—, dondequiera que el esquema microcosmos/macrocosmos predomine (17). Por ejemplo, el campesino chino podía morir tranquilo en la seguridad de que continuaría viviendo en sus descendientes, del mismo modo que sus antepasados continuaron viviendo en él, pero el caballero confuciano podía tener la misma seguridad, algo más legitimada por ulteriores referencias al *tao* fundamental con el cual su vida y su muerte están debidamente sintonizadas. Cabe agregar que, en general, una teodicea *ad hoc* similar se halla en juego dondequiera que los hombres se identifiquen totalmente con una colectividad y su *nomos*, sea cual fuere el nivel de sofisticación teórica. El prototipo primitivo continúa históricamente a través de varias modificaciones más o menos complejas.

Un fenómeno religioso históricamente importante, en el

(17) Cf. Mircea Eliade, *Cosmos e Historia* ya citada, págs. 93 y s. de la edición inglesa (New York, Harper, 1959).

que la teodicea de la participación autotrascendente aparece por doquier, es el del misticismo (18). No nos podemos proponer aquí analizar las numerosas variaciones a través de las cuales este fenómeno se ha repetido a lo largo de la historia religiosa. Para nuestro propósito presente, podemos definir el misticismo como la actitud religiosa por la que el hombre busca una unión con las fuerzas o los seres sagrados. En su forma ideal, el misticismo incluye la afirmación por el individuo de que esta unión ha sido efectivamente consumada empíricamente —toda individualidad desaparece y es absorbida en el océano de la divinidad. En esta forma el misticismo se representa a la teodicea arriba mencionada de una manera casi perfecta. Los dolores y la muerte del individuo resultan insignificantemente triviales, básicamente irreales comparados con la omnipotente realidad de la experiencia mística de la unión, por lo que, en efecto, cualquier aspecto de la vida mundana del individuo deviene fundamentalmente irreal e ilusorio, una especie de espejismo que sólo es tomado en serio porque la visión de uno se halla oscurecida por el «velo de *maya*». Esta misma trivialización, naturalmente, se extiende a la vida mundana de los demás, tanto en sentido individual como colectivo. Ahora bien, el misticismo no se da siempre en forma perfecta, pero aun cuando aparece modificado lleva consigo una actitud de sometimiento que lleva implícita su propia teodicea. (Las modificaciones se entienden en el sentido de que la unión *total* con la divinidad no sea consumada, o bien no sea buscada, ya por razones prácticas, ya por razones teóricas). Dicho con más crudeza, puesto que para el místico todas las cosas están en Dios o son Dios, todo es bueno —en virtud de ello el pro-

(18) Ver Garardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (London, George Allen & Unwin, 1938), págs. 493 y s. Uno de los análisis más penetrantes sobre la similitud del misticismo en todas las culturas puede encontrarse en Rudolf Otto, *Mysticism East and West*.

blema de la teodicea es efectivamente *aufgehoben*, lo que ciertamente puede ser considerado la principal ventaja teórica y psicológica del misticismo. El grado en que la sumisión mística puede calificarse de masoquista varía en la práctica, pero podemos afirmar sin temor a equivocarnos que un fuerte elemento masoquista está presente en casi la totalidad de las variedades de misticismo, como se evidencia por la repetición a través de las varias culturas de la automortificación y la autotortura en relación con los fenómenos místicos. Allí donde la perfecta unión se consuma, la aniquilación de uno mismo y su absorción por el *realissimum* divino constituye la mayor beatitud imaginable, la culminación de la búsqueda mística en un éxtasis inefable. El siguiente pasaje de la obra del escritor musulmán místico Jalalu'l-Dín Rumi puede ser una buena ilustración de ello. (Podríamos también tomar otros, al azar, de entre la literatura mística mundial).

Morí como mineral y me convertí en planta,
morí como planta y me levanté animal,
morí como animal, y fui Hombre.
¿Qué puedo, pues, temer? ¿Cuándo fui menos al morir?
Todavía una vez más moriré como Hombre, para elevarme
al lado de los bienaventurados ángeles;
pero: también del estado de ángel
pasaré: *todo excepto Dios perece*.
Cuando haya sacrificado mi alma de ángel,
llegaré al estado que ninguna mente pudo concebir.
¡Oh! ¡que yo no exista!, pues la no existencia
proclama sonoramente: *a Él retornaremos* (19).

(19) Reynold Nicholson editor, *Rumi-Poet and Mystic* (London, George Allen & Unwin, 1950) pág. 103. Los textos acotados pertenecen respectivamente al Corán 28:88 y 2:151. Podemos dejar aquí sin responder el problema de

No hace falta decir que el misticismo, especialmente dentro del contexto de las grandes religiones históricas, ha dado origen a complejos sistemas teóricos, algunos de los cuales contienen teodiceas expícitas de gran consistencia racional. Lo que se quiere destacar es sencillamente que existe una continuación en varias tradiciones místicas de las teodiceas prototípicas de autotrascendencia antes mencionadas, algunas veces racionalizadas en términos teóricos altamente elaborados; otras veces como un resurgimiento de impulsos irracionales muy arcaicos.

En el polo opuesto del *continuo* racional-irracional de teodiceas, el más racional, encontramos el complejo del *karma-samsara*, que desarrolla el pensamiento religioso hindú (20). En la ingeniosa combinación de las concepciones del *karma* (la ley inexorable de causa y efecto que gobierna todas las acciones, humanas o no, en el universo) y del *samsara* (la rueda de las reencarnaciones), toda anomia concebible es integrada en una interpretación abaricante y racional del universo. Nada, por así decir, queda fuera de ella (21). Toda acción humana tiene sus necesarias consecuencias, y toda situación humana es una consecuencia necesaria de pasadas acciones humanas. Así, pues, la vida del individuo es sólo un eslabón efímero en una cadena que se extingue infinitamente entre el pasado y el futuro. Se sigue de ello que el individuo no puede atribuir a nadie sus desgracias sino a sí

al Rumi entendía este pasaje como referente a reencarnaciones verdaderas o como estaciones de una jornada mística.

(20) Weber fue quien caracterizó a la doctrina del *karma-samsara*. Para argumentaciones generales cf. S. Chatterjee, *The Fundamentals of Hinduism* (Calcutta, Das Gupta, 1950); Louis Renou, *L'hindouisme* (Paris, Albin Michel, 1951), y *Religions of Ancient India* (New York, Oxford University Press, 1953). Pero la discusión clásica al respecto se encontrará, como es de suponer, en Weber, en el segundo volumen de su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

(21) «Die Welt ist ein lueckenloser Kosmos ethischer Vergeltung.» Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. I, pág. 300.

mismo e, inversamente, sólo puede atribuir su buena suerte a sus propios méritos. El complejo *karma-samsara* proporciona, pues, un ejemplo de una completa simetría entre las teodiceas del sufrimiento y las teodiceas de la felicidad. Legítima simultáneamente las situaciones de todos los estratos sociales, y sus conexiones con la concepción del *dharma* (obligaciones sociales, obligaciones particulares de una clase) constituyen el sistema religioso más conservador que ha contemplado la historia. No resulta sorprendente que cada dinastía principesca que se sucedía fomentase su adopción (prácticamente el establecimiento del sistema de castas por los inmigrantes brahmanes, actuando en forma de «ingenieros sociales») hasta que se desarrolló por todo el subcontinente indostánico (22). El código de Manú (aunque no se puede saber hoy hasta qué punto su legislación era eficaz y si no pasaba de una fantasía de sus autores brahmanes) da una buena idea de las ventajas que un sistema así proporcionaba a las clases altas.

Estas concepciones de un severo rigor fueron mitigadas en parte en el hinduismo popular de diversos modos —prácticas mágicas, ejercicios devotos y místicos, intercesiones a diversas divinidades para que interviniesen en los inexorables procesos del *karma-samsara*, y, sobre todo, la fe sencilla en que la obediencia al propio *dharma* mejoraría la propia suerte en futuras reencarnaciones. Evidentemente, la mayoría de estas manifestaciones del hinduismo popular están lejos de la fría racionalidad con que el sistema se formula, en las partes más teóricas de los Upanishads. Se requiere realmente una cierta fortaleza de espíritu para aceptar una revulsión del propio ser, tal como la vemos expresada por ejemplo, en pasajes como el siguiente, que pertenece al Maitri Upanishad:

(22) Este punto está analizado detalladamente en Weber.

En este cuerpo insustancial y maloliente, y que es un conglomerado de huesos, piel, músculos, tuétano, carne, semen, sangre, mucosidades, lágrimas, flujos, deyecciones, orina, aire, bilis y flema, ¿de qué sirve disfrutar nuestros deseos?...

Y vemos cómo nuestro mundo está todo él en decadencia puesto que los tábanos y los mosquitos, y otros bichos parecidos, las hierbas, y los árboles, después de nacer, perecen.

Pero esto no es todo... Entre otras cosas, los grandes océanos se secan, los picos de las montañas se derrumban, la estrella polar se desvía de su posición fija, se corta la cuerda de las estrellas, las tierras se sumergen, los habitantes del cielo se retiran.

¿De qué sirve en esta clase de ciclo existencial [*samsara*], el disfrutar de los deseos, si vemos continuamente que después que un hombre se ha saciado de ellos vuelve a estar en la tierra? (23).

Allí donde el rigor de esta concepción era llevado hasta sus últimas conclusiones, empresa a la que sólo los intelectuales se inclinan, aparecía en general, lo que no es sorprendente, la idea de redención como liberación final del ciclo sinfín y lleno de horror de las reencarnaciones (que sería más apropiado llamar una rueda de muertes que una rueda de vida). Existían, por supuesto, varias versiones de esta redención (24). En los mismos Upanishads se encuentra la concepción del *atman-brahman*, identidad última del alma individual con la unidad divina y subyacente a todos los fenómenos del universo. En el Maitri Upanishad, la misma esperanza de liberación se expresa inmediatamente después del pasaje citado:

¡Dígnate liberarme! En un ciclo de existencia, yo soy como la rana en un pozo seco. ¡Señor, [se refiere a Sakayañya, que es quien conoce la naturaleza verdadera del *Atman*], tú eres nuestra vía de escape, sí, nuestra vía de escape! (25).

(23) *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton, Princeton University Press, 1953), pág. 93. La edición corre a cargo de Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore.

(24) Véase el análisis de Weber acerca de la soteriología de los «intelectuales» en la India y su relación con el hinduismo de masas.

(25) Radhakrishnan y Moore, *loc. cit.*

En la inmersión mística en el *atman-brahman* (para la que existen muy diversas recetas en la soteriología hindú), los movimientos sin reposo del ser, que son las fuentes periódicas del *karma*, llegan a detenerse. Todo deviene una sola cosa sin movimiento, eterna y sin individualidad. Aquí, cabe decir que la perfecta racionalidad del *karma-samsara*, habiendo alcanzado sus últimos límites, se desborda a sí misma y cae en el prototipo irracional de la participación auto-trascendente característica del misticismo (26).

El budismo representa probablemente la racionalización más radical de los fundamentos teóricos de complejo del *karma-samsara*, en el nivel de la soteriología y en el de su concomitante teodicea (27). Por supuesto, y como en el caso del hinduismo, cabe distinguir claramente el budismo de los intelectuales monásticos representantes de las auténticas tradiciones, del budismo sincrético de las masas. Lo cual se da y tiene su importancia en las dos grandes ramas históricas del budismo, el Theravada y el Mahayana. Una mezcla de diversos elementos irracionales semejante a la señalada a propósito del hinduismo popular se encuentra asimismo en la religiosidad popular de los países comúnmente dichos budistas (denominación que siempre habría que colocar entre comillas —como, por otra parte, cabría asimismo hacer res-

(26) Es evidente que estas anotaciones son en un cierto sentido una «tremenda simplificación» de lo que, históricamente, es una aglomeración variada e inmensamente complicada de ideas esotéricas. Están, sin embargo, justificadas en cuanto que indican las alternativas básicas abiertas a las teodiceas construidas según los presupuestos del *karma-samsara*. Debiera hacer protestas de modestia similares respecto a las demás tipificaciones históricas de este capítulo.

(27) Weber consideraba al budismo como la racionalización más radical del conjunto *karma-samsara*. Además de la argumentación de Weber sobre el budismo (tanto en *Wirtschaft und Gesellschaft* como en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) puede verse Richard Gard, *Buddhism* (New York, Braziller, 1961), y sobre la concepción budista del *karma* (*kamma* según los escritos canónicos Pall) cf. T. W. Rhys Davids, *Buddhism* (London, S.P.C.K., 1912) y *A Manual of Buddhism* (London, Sheldon, 1932).

pecto a la denominación de cristiana aplicada a la Edad Media occidental). En el budismo original, no obstante, particularmente tal como está contenido en los cánones Pali, tanto como en la mayoría de las doctrinas soteriológicas de las distintas escuelas intelectuales, la racionalización del *karma-samsara* llega a un grado que tal vez nunca se haya alcanzado dentro de los límites del pensamiento ortodoxo hindú. Los dioses y los demonios, la totalidad del cosmos mitológico, los mundos de la imaginación religiosa india, todos ellos desaparecen, no a través de una negativa explícita, sino porque se los considera irrelevantes. Lo que permanece es el hombre, que, sobre la base de una concepción correcta de las leyes del ser (resumidas en las «tres verdades universales»: la *anichcha* o la no permanencia, la *dukkha* o la tristeza, y la *anatta* o la no identidad), se propone racionalmente preparar su propia salvación y ulteriormente alcanzarla, en el *nibbana* (o *nirvana*). No hay lugar aquí para ninguna actitud religiosa, sino simplemente para la serenidad del conocimiento racional, y de la racional actividad para alcanzar la meta de ese conocimiento. En este marco de referencia, el problema de la teodicea se resuelve del modo más racional posible, es decir, eliminando cualquier intermediario entre el hombre y el orden racional del universo. Finalmente, el problema de la teodicea desaparece porque los fenómenos anómicos que la suscitan se consideran ilusiones fugitivas —como por otra parte, lo es, en la concepción de la *anatta*, el mismo individuo que plantea el problema. Podemos dejar aquí abierta la cuestión de si esto no implica la especie de excesiva racionalidad a que nos referimos antes al hablar de la soteriología hindú.

Entre los polos opuestos del *continuo* racional-irracional, existe una variedad de tipos de teodiceas, susceptibles de

varios grados de racionalización teórica (28). En primer lugar, una teodicea puede establecerse al proyectar una compensación de los fenómenos anómicos en un futuro comprendido en términos mundanos. Cuando llegue el tiempo adecuado (a menudo como resultado de una intervención divina), los sufridores serán consolados y los injustos castigados. En otras palabras, el sufrimiento y la injusticia son explicados en función de su futura nomización. Evidentemente habrá que clasificar en esta categoría todas las manifestaciones de mesianismo religioso, milenarismo y escatología (29). Estas manifestaciones, como era de esperar, suelen ir históricamente ligados a épocas de crisis o de desastres, debidos a causas naturales o sociales. Por ejemplo, los sufrimientos causados por la peste negra suscitaron numerosos y violentos movimientos milenaristas, pero lo mismo ocurrió a raíz de los desplazamientos sociales que trajo consigo la revolución industrial. «El Señor está llegando», ha sido reiteradamente el grito de unión en tiempos de aflicciones graves. Dentro de la órbita de la tradición bíblica (esto es, la órbita judeo-cristiana-musulmana), y como resultado de una tensión creciente, ha sido particularmente frecuente. Desde los profetas que precedieron al exilio en el antiguo Israel, hasta la fantástica figura del Shabbatai Zvi; desde la inminente expectación de la parusía en las primeras comunidades cristianas, hasta los grandes movimientos milenaristas del protestantismo moderno; desde la rebelión de los abásidas hasta el Mahdi sudanés, el grito se repite, cualesquiera sean las modificaciones de su contenido ideológico. La tierra está seca

(28) De nuevo seguimos aquí estrechamente a Weber, a excepción de que los tipos intermedios de teodiceas no existen en su análisis y los introducimos aquí para desarrollar el concepto de un *continuum* racional-irracional de teodiceas.

(29) Cf. W. R. Muehlmann (edición a su cargo) *Chiliasmus und Nativismus* (Berlín, 1961); Sylvia Thrupp (edición a su cargo), *Millennial Dreams in Action* (Den Haag, 1962).

y agrietada pero pronto vendrá Yahvé desde su monte sagrado y hará que las nubes dejen caer el agua. Los mártires mueren en las arenas, pero pronto Cristo vendrá encima de las nubes, acabando con la Bestia y estableciendo su Reino para siempre. Los infieles dominan nuestra tierra, pero pronto llegará el Mahdi asistido por los santos de todos los tiempos que habrán resucitado, y establecerá el dominio mundial del Islam. Y así podríamos seguir con más ejemplos y con las escatologías secularizadas de Occidente moderno, dentro de la misma tradición, que probablemente tiene sus raíces en el antiguo Israel del siglo VIII a. de J.C. Sin embargo, con mayores modificaciones, el complejo mesiánico-milenarista puede también encontrarse fuera de la órbita de la tradición bíblica —como por ejemplo en los movimientos de la rebelión Taiping, la Danza macabra, o los cultos Cargo.

El complejo mesiánico-milenarista plantea una teodicea volviendo relativos los sufrimientos o las injusticias del tiempo presente, en términos de una reconversión de los mismos en un futuro glorioso. En otras palabras, los fenómenos anómicos son legitimados refiriéndolos a una futura homización que los reintegrará en un orden significativo general. Esta teodicea será racional en la medida en que implica una teoría coherente de la historia (condición, hay que decirlo, que suele ser generalmente cumplida en los casos de movimientos mesiánico-milenaristas dentro de la órbita bíblica). Esta teodicea será actual o potencialmente revolucionaria si supone que, para que la acción divina intervenga en el curso de los acontecimientos, es necesario que la cooperación humana le eche una mano.

Este tipo de teodicea tiene que enfrentar una obvia dificultad práctica, la de que es sumamente vulnerable a un desmentido de la experiencia. Hay, por supuesto, varios mecanismos cognoscitivos y psicológicos para racionalizar la ne-

gación de una evidencia empírica (30). Pese a ello, queda en pie el problema teórico de explicar por qué Yahveh no trajo la lluvia, por qué la parusía se va retrasando, o el anunciado Madhi se acaba convirtiendo en otro muy mundano gobernante, etc., etc. Esta dificultad intrínseca se soluciona generalmente transponiendo esta teodicea a otro mundo o a una realidad oculta de algún modo dentro de la primera. En ambos casos quedará inmune al desmentido de la experiencia. Este «refinamiento» del complejo mesiánico-milenarista apunta a un importante segundo tipo de teodiceas «intermedias», en las cuales la compensación es prometida en términos de «un otro mundo».

En su forma más simple, este otro tipo de teodicea postula el cambio de los sufrimientos presentes en una vida nueva después de la muerte. Al parecer, cabe suponer que la necesidad de una teodicea de este tipo fue muy importante en el origen de los conceptos concernientes a la inmortalidad. Ya no basta esperar la compensación divina durante el tiempo de la propia vida, o de la de los descendientes. Hay que mirar más allá de la tumba. Allí, al menos, el sufridor será confortado, el hombre bueno recompensado, y el malo castigado. En otras palabras, la nomización queda localizada en la otra vida. Esta transposición resulta más probable en la medida en que la prototípica teodicea por participación que transcende al yo se debilita en cuanto a su plausibilidad —lo cual es un proceso relacionado con la progresiva individuación. Este proceso puede observarse en varias tradiciones religiosas distintas (31). Por ejemplo, en el antiguo

(30) Para este punto tiene gran relevancia el trabajo de Leon Festinger sobre la psicología de la «disonancia cognitiva». Véase tanto su *Theory of Cognitive Dissonance* como su estudio anterior *When Prophecy Fails*. La similitud del problema analizado en el caso que nos preocupa con lo que la escuela del Nuevo Testamento denominó *Parousieverzögerung* es asombrosa y altamente instructiva.

(31) Cf. Van der Leeuw, *op. cit.*, págs. 275 y s. También cf. E. Rohde,

Egipto y en la China primitiva existían nociones referentes a compensaciones en otra vida, aunque no necesariamente a un juicio inspirado en principios éticos. Es evidente que, contrariamente a la teodicea mundana del complejo mesiánico-milenario, esta teodicea de tipo extramundano ha de ser más conservadora que revolucionaria en sus efectos.

Pero el mismo tipo de teodiceas puede también inmunizarse contra los efectos de un desmentido empírico a través de medios más complicados. Así la redención puede cumplirse históricamente, ya en este mundo, pero de un modo oculto, empíricamente imposible de comprobar. La reinterpretación de las esperanzas mesiánicas israelitas, en términos de una idea de «siervos sufrientes», por Isaías durante el período de la cautividad de Babilonia, es un clásico ejemplo de una teodicea de este tipo. La reinterpretación de la misión mesiánica de Shabbatai Zvi, después de la apostasía del mismo al Islam, es una curiosa muestra de un proceso similar en una época más moderna de la historia judía. En ambos casos, la esperanza concreta mesiánico-milenarista se conserva, pero transpuesta a una esfera misteriosa, empíricamente inaccesible, en la cual puede quedar más fácilmente a salvo de las contingencias de la historia (32).

Un tercer tipo «intermedio» de teodiceas es el dualista, característico de las concepciones religiosas del antiguo Irán (33). El universo es en ellas concebido como un «ring» en el que se enfrentan dos fuerzas poderosas, las del Bien

Psyche (1925) y William Greene, *Motru* (1944), para el problema de la teodicea en el pensamiento religioso griego.

(32) Sobre el desarrollo de la teodicea israelita, cf. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, particularmente el Vol. II, y Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955), páginas 240 y s. Sobre el episodio altamente sugestivo del Shabbatai Zvi, cf. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, Schocken, 1961), págs. 287 y s.

(33) Cf. W. Hinz, *Zarathustra* (Stuttgart, 1961); Franz Altheim, *Zarathustra und Alexander* (Frankfurt, 1960); Maarten Vermaseren, *Mithras* (Stuttgart, 1966); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921).

y las del Mal. Éstas están personificadas en la religión zoroástrica por los dioses Ormuz (Ahura Mazda) y Ahrimán, aunque concepciones más abstractas de esta lucha surgieron en desarrollos posteriores del dualismo iraní, tales como el mitraísmo o el maniqueísmo. En formaciones de este tipo, todos los fenómenos anómicos son, por supuesto, atribuidos a las fuerzas malignas o negativas, mientras toda nomización es comprendida como una victoria progresiva del antagonista bueno o positivo. El hombre participa en esta lucha cósmica; la redención (sea en este mundo o en el otro) consiste en el comprometerse en la lucha del lado cierto. Es evidente que este esquema se presenta en muy distintos niveles de elaboración teórica.

En la historia de la religión occidental, la teodicea del dualismo fue muy importante en la influencia, que se prolongó varios siglos, del gnosticismo (34). Aquí el dualismo era entendido como una lucha entre el espíritu y la materia. Este mundo, como realidad material, era la creación de fuerzas negativas, identificadas por los cristianos gnósticos con la divinidad del Antiguo Testamento. Y como la divinidad positiva, no fue la que creó este mundo, no se le puede responsabilizar por sus imperfecciones. Por consiguiente los fenómenos anómicos de este mundo no deben entenderse como molestas intromisiones del desorden en el ordenado cosmos. Sino que, por el contrario, este mundo es el reino del desorden, de la negatividad y del caos; y es precisamente el hombre (o, mejor dicho, el espíritu humano) quien es un intruso en él, un extraño procedente de otro reino. La redención consistirá en la vuelta a ese reino espiritual desde este exilio en este mundo, la vuelta a la verdadera casa, al reino de la

(34) Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Beacon, 1963). La obra clásica sobre Marcion es *Das Evangelium vom fremden Gott* de Adolf von Harnack. Sobre los albigenses ver *The Medieval Manichee* de S. Runciman (Cambridge, 1947).

Luz, totalmente distinto de todo lo existente dentro de la realidad del universo material. La esperanza de redención va, pues, asociada a una profunda nostalgia por el hogar verdadero del hombre, como se expresa en el siguiente pasaje de un texto gnóstico:

En este mundo [de tinieblas] he vivido millones y millones de años, y nadie sabía que Yo estaba allí... Año tras año y generación tras generación Yo estaba allí, y ninguno me conocía a pesar de que Yo vivía en su mundo.

O también, tomado de un texto maniqueo:

Ahora, ¡Oh, Padre nuestro lleno de Gracia!, ya incontables miríadas de años han pasado desde que nos separamos de Ti. Tu amorosa, esplendorosa, vivificadora contemplación deseamos volver a disfrutar (35).

Los esquemas dualistas de este tipo resuelven el problema de la teodicea a través de algo así como una transposición de términos. El universo empírico cesa de ser un cosmos y se convierte en una «arena» en la cual la cosmización se está procesando (como en Zoroastro) o es realmente concebido como el reino del caos (como en los distintos sistemas gnósticos). Lo que parece una anomía es, por consiguiente, perfectamente adecuado a este reino inacabado o negativo; el *nomos*, o bien no está aún elaborado, o bien debe buscarse en reinos muy alejados de las realidades del universo empírico. El desarrollo de este tipo de dualismo llevó a considerar lógicamente que cualquier cosa asociada con este mundo, en especial la existencia física o histórica de los hombres, carecía totalmente de valor. La materia acabó siendo considerada como una realidad negativa, al igual que el cuerpo humano y todas sus obras. La historia

(35) Jonas, *op. cit.*, p. 54.

empírica, además, queda privada *a priori* de cualquier significación redentora. En otras palabras, las teodiceas dualistas tienden a ser acósmicas, ascéticas y ahistóricas. No es difícil comprender por qué representaban una amenaza tan grande para la visión del mundo de las diversas tradiciones derivadas de la Biblia, como puede observarse en las luchas del judaísmo, el cristianismo y el islamismo «oficiales» contra los múltiples movimientos gnósticos surgidos en su seno (36).

Es evidente a primera vista que el problema de la teodicea es más agudo en los monoteísmos éticos y radicales, es decir, los pertenecientes a la órbita de las religiones bíblicas. Si todas las divinidades menores rivales son radicalmente eliminadas, y si no solamente todo el poder, sino también todos los valores éticos, son atribuidos a un Dios único que creó todas las cosas en este mundo o en algún otro, entonces el problema de la teodicea se convierte en una cuestión señalada planteada a dicha concepción. Ciertamente, más que en cualquier otra constelación religiosa, podemos decir aquí que este tipo de monoteísmo se enfrenta —y lo consigue o fracasa— con su propia capacidad para resolver el planteamiento de la teodicea: «¿Cómo es posible que Dios, permita...?»

Como antes hemos indicado, el desarrollo de la escatología bíblica, desde las expectativas históricas concretas hasta las construcciones soteriológicas que no sean susceptibles de desmentido empírico, es un aspecto importante del problema tal como se planteó en la órbita de las religiones bíblicas. Sin embargo, existe aún otro aspecto de particular importancia para la comprensión del desarrollo más allá del

(36) Cf. Scholem *op. cit.*, págs. 40 y s.; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte* (Tuebingen, Mohr, 1922), págs. 63 y s.; Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, Eell, 1914).

período del antiguo Israel. Este aspecto es la relación entre la teodicea bíblica y la actitud masoquista.

Toda religión postula un «otro» que se enfrenta al hombre como una objetiva y poderosa realidad. La actitud masoquista, tal como hemos tratado de mostrar, es una de las diversas posturas básicas que el hombre puede tomar frente a ese otro. Sin embargo, en la órbita de la religión bíblica, la actitud masoquista adquiere un carácter particular como consecuencia de la inmensa tensión que conlleva la problemática de la teodicea bajo estas circunstancias particulares. No es lo mismo rendirse en un éxtasis masoquista ante Shiva en su *avatar* de destructor cósmico, o ante Shiva cuando realiza su gran danza de la creación sobre una montaña de cráneos humanos. Al fin y al cabo Shiva no es la única divinidad en el esquema hindú, ni posee nada parecido a la cualidad ética atribuida al Dios de la Biblia. Si el masoquismo religioso toma un cariz particular en la órbita bíblica es precisamente porque el problema de la teodicea se vuelve insoportablemente apremiante cuando «el otro» está definido como un Dios todopoderoso y totalmente justo, creador tanto del hombre como del Universo. Es la voz de este Dios terrible la que debe ahora resultar tan irresistible que corte de raíz el grito de protesta del hombre atormentado, y, lo que es más, que convierta este grito en una confesión de autohumillación *ad maiorem Dei gloriam*. El Dios bíblico es radicalmente trascendentalizado, es decir, colocado como una alteridad total (*totaliter aliter*) frente al hombre. En esta trascendentalización se halla implícita desde el comienzo una solución masoquista por excelencia al problema de la teodicea — sujeción al totalmente «otro» que no puede ser ni puesto en duda ni criticado, y que, por su misma esencia, está soberanamente por encima de cualquier ética humana y de cualesquiera principios nómicos generales.

Los *loci* clásicos de esta sumisión, se hallan ya, como es sabido, en el Libro de Job. «Aunque Él me quite la vida, seguiré creyendo en Él», declara Job. Y entonces, después de la terrorífica manifestación de Dios en la tromba de aire, Job confiesa su propia miseria frente al soberano poder que se le ha manifestado: «Y por causa de ello me aborrezco a mí mismo y me arrepiento con polvo y cenizas». En éste «por causa de ello» reside el *pathos* y la extraña lógica de la actitud masoquista. La pregunta de la teodicea es repetida con pasión e insistentemente hasta el punto que parece convertirse en una acusación abierta contra Dios. Pero la respuesta que finalmente se nos da no es racional, como los diversos intentos que realizan los amigos de Job. Al contrario, se empieza por poner radicalmente en duda el derecho de quien hace la pregunta a formularla. En otras palabras, la clave del problema de la teodicea se soluciona por un *argumentum ad hominem*, en su sentido más drástico, al que se podría calificar incluso como *argumentum contra hominem*. Se le da la vuelta a la acusación implícita contra Dios, convirtiéndola en una explícita acusación contra el hombre. Con este curioso trastocamiento desaparece el problema de la teodicea y queda substituido por un problema de antropodicea (o de *iustificacio*, para usar un término cristiano posterior). La cuestión del pecado humano reemplaza la cuestión de la justicia divina. Es en este trastocamiento, en la peculiar relación que establece entre la teodicea y el masoquismo, donde veríamos uno de los motivos fundamentales del desarrollo de las religiones bíblicas (37).

El Libro de Job nos muestra, por así decirlo, la forma

(37) Al tratar del desarrollo de la teodicea bíblica partimos totalmente de Weber. Resulta ciertamente muy curioso que el interés de Weber por la teodicea cristiana se limitase más que nada a su versión «radicalizada» en la doctrina calvinista de la predestinación — un hecho curioso aun a pesar de la relación obvia de Weber con el papel histórico del calvinismo.

pura del masoquismo religioso en relación con el Dios bíblico. En el desarrollo de la religión bíblica después del Antiguo Testamento hallaremos continuaciones directas y derivaciones modificadas de lo mismo. Por ejemplo, la total conformidad con la voluntad de Alá, que se convierte en la actitud fundamental del Islam, y que podemos decir que es lo que dio su nombre a esta grandiosa simplificación de la tradición bíblica (del árabe, *'aslama*, someterse). El desarrollo más radical de esta postura pero también el más coherente, puede hallarse en las diversas concepciones de la predestinación que se desarrollaron en todas las principales ramas de la tradición bíblica, pero con particular ferocidad en el Islam, primero, y después en el calvinismo (38). La exaltación calvinista respecto al inexorable *des*signio de Dios, que desde toda la eternidad ha elegido unos pocos hombres para salvarse y ha relegado a otros muchos a un destino «infernalo», es probablemente la culminación de la actitud masoquista en la historia de la religión. Esto se hace aún más evidente si se considera que en los comienzos del calvinismo se afirmaba rotundamente que nadie podía saber si pertenecía o no al grupo de los elegidos. Y era por lo tanto siempre posible, que el Dios que era fervientemente adorado y servido con todos los rigores de la ética calvinista (que incluían el riesgo de muerte incluso, bajo las persecuciones católicas), hubiese ya condenado a su adorador a las penas eternas desde el principio de los tiempos y no pudiera ser cambiada su decisión por más esfuerzos que éste hiciera. La soberanía de Dios y la negación del hombre alcanzan aquí un terrible *climax* en una visión de los condenados que se adhieren a la glorificación del mismo Dios que los ha sentenciado.

No es difícil imaginar que esta forma pura de la actitud

(38) Weber enfoca explícitamente la comparación entre el Islam y el calvinismo en términos de predestinación.

masoquista era difícil de aceptar por la mayor parte de la gente, y que sólo sería posible para ciertos «virtuosos» de la religión (39). Fórmulas menos duras de entrega tienen más posibilidades de arraigar en la religión de las masas. En el desarrollo del monoteísmo bíblico el rigor de la solución de Job al problema de la teodicea nunca se mantuvo durante mucho tiempo. En la piedad popular fue a menudo mitigada por la esperanza de una compensación en el otro mundo. A pesar de estas modificaciones, la sumisión masoquista, e incluso el disfrute de los sufrimientos, seguían conservando un lugar. Pero era una sumisión menos «pura», en cuanto se incluía esta esperanza de su transformación en una futura vida; el Dios que castiga dejará un día de castigar, y su aceptación en medio de las penas dejará paso a un tipo de glorificación más dichosa. En los círculos más sofisticados se rompe este rigor por medio de diversas interpretaciones teológicas del sufrimiento. Ya hemos mencionado la concepción del «siervo que sufre» en Isaías, continuada por la «santificación del Nombre» (*kiddush-hashem*) a través de los sufrimientos en la rama principal del judaísmo y en las diversas doctrinas del sufrimiento redentor en otras tradiciones judías heterodoxas (como por ejemplo en las teosofías cabalísticas del «exilio»). Otras interpretaciones paralelas pueden hallarse en el cristianismo y el islamismo. Incluso en el calvinismo, la rigidez de la sumisión a los inexorables decretos de la predestinación fue a menudo dulcificada por ciertos intentos de conseguir la certeza de ser elegidos, fuese a través de supuestas bendiciones divinas de la actividad externa de cada uno, o bien a través de la íntima convicción de ser salvado (40).

(39) El término «virtuosos de la religión» lo he tomado también de Weber.

(40) La modificación de la «rigidez» original del calvinismo, es, por supuesto, uno de los temas mayores de la argumentación de Weber en *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*.

De todos modos, estas «mitigaciones» de la teodicea masoquista pierde importancia histórica, si se las compara con la esencial solución cristiana del problema, que es la postulada en la cristología (41). Además sostenemos que, a pesar de cualesquiera de sus variaciones posibles en la historia del cristianismo, ésta puede considerarse el tema cristiano fundamental, es decir, la figura del Dios encarnado como respuesta al problema de la teodicea, y específicamente a la insoportable tensión de este problema provocado por el desarrollo religioso del Antiguo Testamento. Y, a pesar de que la metafísica de esta Encarnación y su relación con la redención del hombre pueden haber sido formuladas en el curso del desarrollo de la teología cristiana, permanece como crucial el hecho de que el Dios encarnado es *también* el Dios que sufre. Sin este sufrimiento, sin la agonía de la Cruz, la Encarnación por sí sola no aportaría una solución al problema de la teodicea, solución a la cual debe, afirmamos, su extraordinaria potencialidad religiosa. Esto ha sido muy bien expuesto por Albert Camus, cuya comprensión del cristianismo puede tomarse como representativa de sus críticos modernos más penetrantes:

En cuanto que Cristo sufrió, y sufrió por su propia voluntad, el sufrimiento ya no pudo ser considerado como injusto y todas las penas devinieron necesarias. En un cierto sentido, la amarga intulción del cristianismo y su pesimismo respecto a la conducta humana, se basa en la presunción de que la injusticia general satisface tanto al hombre como la justicia total. Sólo el sacrificio de un dios inocente podía justificar la universal y prolongada tortura de los inocentes. Sólo el más abyecto sufrimiento infligido a Dios pudo suavizar la agonía del hombre. Si todas las cosas en el cielo y la tierra, sin ninguna excepción, están condenadas al dolor y al sufrimiento, entonces era posible una extraña forma de felicidad (42).

(41) Parece que Weber pasó por alto en demasía el lugar esencial que ocupa la Cristología en el desarrollo de la teodicea cristiana —lo que es otra faceta curiosa de lo que antes hacíamos notar. Creemos que ésta es la debilidad mayor de su tipología general de las teodiceas.

(42) Albert Camus, *The Rebel* (New York, Vintage, 1956), pág. 34.

Es precisamente a causa de esta «ventaja» para el problema de la teodicea, que la relación exacta entre el Dios que castiga y el Dios que sufre debía ser formulada en la doctrina cristológica. Sólo si *ambas* vertientes de Dios, la plena divinidad y la plena humanidad del Cristo encarnado, podían ser mantenidas simultáneamente, la teodicea apoyada en la Encarnación podía ser totalmente plausible. *Esta* —y no alguna oscura especulación metafísica— fue la fuerza que dio impulso a las grandes controversias cristológicas en la primitiva Iglesia cristiana y que tuvieron su culminación en el Concilio de Nicea con la condenación del arrianismo (43). Las fórmulas cristológicas ortodoxas, tal como fueron definidas por el Concilio de Nicea y posteriores, daban la plena seguridad de que el sufrimiento de Cristo podía efectivamente ser considerado como un sufrimiento del mismo Dios, siendo a la vez un dolor genuinamente humano, tal como los que justamente plantean el problema de la teodicea.

Sin embargo, existe una condición esencial para que sea posible la «extraña forma de felicidad» que Camus mencionaba y que no se especifica en su texto. Se trata precisamente de la vinculación del cristianismo con sus antecedentes masoquistas, al menos dentro de las tradiciones ortodoxas centrales de la cristiandad (al contrario, por ejemplo, de las herejías gnósticas). Esta condición es la afirmación de que, después de todo, Cristo *no* sufrió por la inocencia del hombre, sino por su *pecado*. Se sigue de ello que un requisito previo absolutamente indispensable para que el hombre par-

(43) «Ist das Goettliche, das auf Erden erschienen ist und die Menschen mit Gott wiedervereinigt hat, identisch mit dem hoechsten Goettlichen, das Himmel und Erde regiert, oder ist es ein Halbgoettliches? Das war die entscheidende rage im arianischen Streite.» Harnack, *Dogmengeschichte*, pág. 210.

ticipe en el poder redentor del sacrificio de Cristo es *el reconocimiento del pecado* (44).

La solución llamada «agustiniana» al problema de la teodicea es algo más que la presentación de la divinidad sufriente. Sabemos que los últimos tiempos de la era greco-romana abundaron en ideas parecidas. La solución depende más bien de la transferencia profundamente masoquista de la cuestión de la justicia divina a la de la condición pecadora del hombre; transferencia que, como indicábamos, ya ocurriera en la teodicea del Antiguo Testamento. De nuevo vemos cómo el problema de la teodicea se convierte en un problema de antropodicea. Pero la dureza de esta trasposición es mitigada por la interposición del Dios-hombre sufriente entre los dos interlocutores del diálogo masoquista del libro de Job. Dicho de otro modo, la rígida polarización de soberanía y sumisión es suavizada por la figura del Cristo sufriente. Dios sufre en Cristo. Pero el sufrimiento de Cristo no justifica a Dios, sino al hombre. A través de Cristo se endulza la terrible alteridad del Yahvé, Dios del trueno. Y al mismo tiempo, puesto que la contemplación del Cristo sufriente aumenta la convicción de la indignidad del hombre, la antigua entrega masoquista puede repetirse de un modo más refinado, por no decir sofisticado. En este punto, sostenemos que la motivación religiosa fundamental de la cristiandad no puede ser entendida si esto no se comprende, tanto más cuanto que la plausibilidad del cristianismo (al menos en sus formas ortodoxas mayores) se afirma o cae con la plausibilidad de esta teodicea.

Tendremos ocasión en consideraciones posteriores de ana-

(44) Omitimos aquí mencionar cualquiera de las diferentes respuestas teológicas a la pregunta sobre la precisa relación de Cristo sufriente con el cumplimiento de la Redención. Cf. Gustaf Aulén, *Christus Victor* (London, S.P.C.K., 1931), sirve para una tipología útil. Cf. también John Hick, *Evil and the God of Love* (New York, Harper & Row, 1966).

lizar la declinación general de la plausibilidad del cristianismo. Bástenos por ahora decir que esta declinación ha sido acompañada por una constante desvalorización de su teodicea. En 1755, un terremoto destruyó la mayor parte de la ciudad de Lisboa y mató a un gran número de sus habitantes. Este acontecimiento, que puede parecer poca cosa en comparación con los horrores masivos de nuestro tiempo, fue un acontecimiento importante para el pensamiento del siglo XVIII. Planteó con violencia el problema de la teodicea y la validez de las soluciones cristianas en algunas de las mejores cabezas de aquel tiempo. Entre ellas Pope, Voltaire, Goethe y Kant. La Primera Guerra Mundial aún produjo, al parecer, una considerable cantidad de literatura, especialmente en Inglaterra, con preocupaciones semejantes. Resulta muy instructivo advertir que los horrores inmensurablemente mayores de la Segunda Guerra Mundial no provocaron reacciones parecidas. En la medida en que estos sucesos (y particularmente los relacionados con las atrocidades nazis) plantearon problemas metafísicos, más bien que éticos o políticos, ello daba origen a planteamientos más antropológicos que teológicos: «¿Cómo pudieron los hombres hacer estas cosas?», en lugar de «¿Cómo pudo Dios permitir todo eso?» Incluso los portavoces de los cristianos parecían poco dispuestos a reiterar las fórmulas cristianas tradicionales sobre el sentido de tales acontecimientos. Dentro de los campos de pensamiento ortodoxos y neoortodoxos, el clásico salto de la teodicea a la antropodicea se ha repetido numerosas veces, y en esas repeticiones las pesadillas del nazismo no se consideraron una terrible impugnación a la credibilidad del Dios cristiano, sino como una confirmación del punto de vista cristiano sobre el pecado del hombre. La respuesta general, sin embargo, fue un extraño silencio sobre las implicaciones de estos sucesos para la teodicea, y una concentra-

ción, en cambio, en las cuestiones antropológicas de tipo ético y político, respecto a las cuales los portavoces cristianos esperaban poder hablar dentro de un marco de referencia compartido por sus contemporáneos seculares.

Las consecuencias históricas más importantes de esta desintegración de la teodicea cristiana en la conciencia del hombre occidental fue por supuesto, el inicio de una era de revolución. La historia y las acciones humanas dentro de la historia se han vuelto los principales medios de nomización. Ni la sumisión a la voluntad de Dios, ni la esperanza mediaticada a través de la figura de Cristo, ni la expectación del *eschaton* divino, sirven ya para apaciguar la angustia del hombre. La teodicea social de la cristiandad (esto es, la legitimación de las desigualdades sociales), se ha ido derrumbando simultáneamente con la pérdida de la plausibilidad de la teodicea cristiana, un punto, por cierto, que ha sido mucho mejor observado por los antagonistas de los cristianos que por ellos mismos (45). Si la explicación cristiana del mundo ya no es válida, entonces tampoco la legitimación cristiana del orden social podrá mantenerse por mucho tiempo. Volvemos a encontrar Camus como representante de esta postura cuando dice que el hombre, hoy en día, «lanza la empresa esencial de la rebelión, que consiste en reemplazar el reino de la Gracia por el reino de la justicia» (46).

Obviamente, nuestro propósito no nos permite desarrollar más el análisis de esta revolucionaria transformación de las conciencias. Hemos utilizado las diferentes constelaciones históricas de teodiceas más arriba expuestas sólo para indicar, en líneas generales cómo el hombre adopta distintas posiciones existenciales y teóricas con relación a los aspectos

(45) Los casos más importantes de ello son los análisis del cristianismo de Marx y Nietzsche.

(46) Camus, *op. cit.*, pág. 56.

anómicos de su experiencia y cómo diferentes sistemas religiosos se relacionan con esta empresa de nomización. Nuestro propósito se habrá cumplido si hemos conseguido hacer ver que todo esfuerzo religioso de conservación del mundo tiene en su centro el problema de la teodicea, y también la centralidad de éste para cualquier otro intento que parta de una *Weltanschauung* no religiosa. Los mundos que el hombre construye estarán siempre amenazados por las poderosas fuerzas del caos, y, en última instancia, por el hecho inevitable de la muerte. A menos que la anomia, el caos y la muerte puedan ser integrados en el *nomos* de la vida humana, este *nomos* será incapaz de perdurar a través de las exigencias de la historia colectiva y de la biografía individual (47). Lo repetimos, todo orden humano es una comunidad frente a la muerte. La teodicea representa el intento de pactar con ésta. Cualquiera que sea el destino de una religión histórica, o de la religión como tal, podemos estar seguros de que la necesidad de este intento, persistirá a lo largo de la vida de las sociedades, mientras los hombres sigan muriendo, y tengan que encontrarle una significación a este hecho.

(47) Buena ilustración de ello son las recientes controversias entre los marxistas acerca de la relación entre su total *Weltanschauung* y los problemas concretos del pensamiento en la vida individual. Cf. Erich Fromm (edición a su cargo) *Socialist Humanism* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1965).